LA PHILOSOPHIE DE MAṆḌANA MIŚRA

vue à partir de la *Brahmasiddhi*

PUBLICATIONS
DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

VOLUME LXXVI

LA PHILOSOPHIE DE MAṆḌANA MIŚRA

vue à partir de la *Brahmasiddhi*

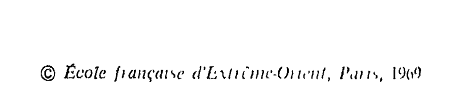
PAR

Madeleine BIARDEAU



ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT
PARIS
1969

Dépositaire Adrien-Maisonneuve, 11, rue Saint-Sulpice, PARIS (6e)



A Shri S. Subrahmanya Sastri, qui me guida dans ma première lecture de la *Brahmasiddhi* à Madras, en 1957,

A Shri K. A. Sivaramakrishna Sastri, dont j'use la patience depuis 1959,

avec la gratitude de leur *śisyā*.

Poona, décembre 1968.

INTRODUCTION

« L'homme des *upaniṣad* que l'on cherche à connaître dans les textes vedāntiques est autre (que l'homme des rites). Et sa connaissance n'engendre pas non plus d'activité rituelle, car il n'y a plus en lui ni agir ni jouir. » C'est Maṇḍana Miśra, l'auteur de deux traités sur des problèmes de pure Mīmāṃsā, qui affirme cela dans sa *Brahmasiddhi* (p. 18) Si l'on voulait voir s'organiser sa pensée autour d'une intuition centrale, c'est sans doute là qu'il faudrait la chercher, dans cette conviction que la religion ritualiste et la poursuite de l'ātman sont difficilement conciliables, parce que la première se situe dans la ligne des activités naturelles, disons : de la vie dans le monde et de ses buts limités, tandis que la seconde implique la négation de tout ce qui plaît au monde. Nous sommes ainsi d'emblée au cœur de la difficulté que présente la pensée d'une des plus fortes personnalités intellectuelles du brahmanisme classique, peut-être la plus forte avec celle de Bhartṛhari qui est apparue quelques siècles plus tôt Il n'est pas arbitraire de rapprocher ces deux noms puisque Maṇḍana est le seul philosophe de son époque à se réclamer ouvertement du *Vākyapadīya*, et qu'il semble comme lui, mais dans une autre direction, s'être donné pour tâche d'unifier des aspects apparemment disparates de la tradition brahmanique

Dans le temps, il se situe entre Kumārila Bhaṭṭa, dont il se réclame quand il s'agit d'herméneutique du Veda, et Śankara, dont il est peut-être contemporain, donc vraisemblablement aux VIIe-VIIIe siècles de notre ère[1] Ses maîtres spirituels, directs ou indirects, sont :

Kumārila Bhaṭṭa, qu'il suit au moins en partie dans son *Vidhiviveka*, traité sur l'injonction védique qui la définit principalement contre les Prābhākara, dans le *Bhāvanāviveka*, où il s'oppose aux grammairiens de l'école pāṇinéenne sur l'analyse de l'expression de l'action par le verbe, et dans le *Vibhramaviveka*, court traité de la connaissance erronée où Prabhākara est encore l'adversaire le plus longuement attaqué

(1) Pour les questions d'ordre historique que soulèvent la personne et l'œuvre de Maṇḍana, on renvoie principalement à l'Introduction de S Kuppuswami Sastri à son édition de la *Brahmasiddhi*

— Bhartṛhari, qui est son guide contre les Bhāṭṭa dans la *Sphoṭasiddhi* et auquel il se réfère dans la *Brahmasiddhi* pour affirmer que le Brahman est Parole.

— Des maîtres vedāntin qui, en dehors de l'auteur des *Brahmasūtra*, nous restent inconnus. Maṇḍana cite abondamment les *upaniṣad* et, quoique la *Brahmasiddhi* soit probablement le premier grand ouvrage de Vedānta indépendant, les commentaires improvisés oralement ou rédigés (comme les *Māṇḍūkyakārikā*, citées ci-dessous p. 331) sur les *upaniṣad* n'ont jamais dû manquer pour qui voulait s'initier à la vie religieuse sous sa forme la plus strictement brahmanique.

Il paraît artificiel, parce que trop attendu dans une perspective indienne, de faire de la *Brahmasiddhi* le couronnement d'une œuvre qui, se présentant sous forme de traités indépendants plutôt que de commentaires, se reconnaît tant de maîtres : le Vedānta fournirait le point de vue suprême qui réconcilierait en les hiérarchisant les autres doctrines utilisées au passage. Aussi a-t-on été plus d'une fois tenté de répartir les différents aspects de la pensée de Maṇḍana en des compartiments séparés[1]. Un peu comme Vācaspati Miśra, il aurait tour à tour prêté allégeance à différents systèmes. Ou même, ce qui est d'ailleurs une des traditions indiennes les plus courantes à son sujet, il aurait été mīmāṃsaka dans une première partie de sa vie — comme *gṛhastha* naturellement — avant de se convertir au Vedānta et au *sannyāsa* entre les mains de Śaṅkara et de prendre le nom de Sureśvara. Mais Kuppuswami Sastri a déjà fait justice de cette identification de Mandana et de Sureśvara dans son Introduction à la *Brahmasiddhi* et ce débat est définitivement clos. Autant de façons d'exprimer la difficulté que l'on a, devant cette œuvre importante, à en trouver l'unité, le centre organisateur. L'hypothèse d'une évolution de la doctrine au cours de la vie du maître est inversement trop peu indienne pour que l'on puisse la retenir *a priori*, même en acceptant l'idée d'une conversion religieuse. Supposer un passage de la religion d'un brahmane *gṛhastha* à celle d'un vedāntin est, en dehors même de l'identification à Sureśvara, très peu satisfaisant. Outre qu'il a dû avoir des prédécesseurs dans l'art de traiter des deux Mīmāṃsā et que celles-ci ne sont pas sans rapport, il est difficile de croire qu'un mīmāṃsaka, à son époque, n'était, du point de vue

(1) C'est le cas, par exemple, de la récente étude de L. Schmithausen sur le *Vibhramaviveka* qui distingue le Maṇḍana mīmāṃsaka du Mandana vedāntin. J'ai moi-même longtemps cherché sans le voir le lien entre la *Sphoṭasiddhi* et le reste de l'œuvre du maître : mon Introduction à la *Sphoṭasiddhi* (1958) témoigne de cette difficulté, et le présent travail reprend à nouveaux frais le problème qu'elle effleurait pour aboutir à une conclusion opposée. C'est tout naturellement un savant indien, Kuppuswami Sastri, qui a eu le plus spontanément l'intuition de l'unité de l'ensemble et qui en a pris une vue globale à partir de la *Brahmasiddhi*. Malheureusement, il a lu trop hâtivement Mandana avec des yeux qui s'étaient dès longtemps accommodés à Śaṅkara, ce qui l'a empêché de voir toute l'originalité du premier.

religieux, qu'un scrupuleux ritualiste, aussi fermé aux idées du Vedānta qu'à celles de la *bhakti*. Le système qui fournissait une base conceptuelle à l'herméneutique des Veda avait d'autres applications que celle-ci. Il était peut-être même surtout la référence orthodoxe dernière pour tout système conceptuel qui se voulait brahmanique. Ce n'est d'ailleurs pas la synthèse de la Mīmāṃsā et du Vedānta qui s'avère la plus délicate, mais bien celle qui réunirait dans une même structure la Mīmāṃsā de l'école Bhāṭṭa, la philosophie de Bhartṛhari et le Vedānta upaniṣadique à quel prix a-t-elle pu se réaliser en fait et quelle peut en être la signification particulière dans la constellation des systèmes de pensée brahmaniques ?

Cependant, sans se proposer au départ la reconstitution d'une telle synthèse en postulant l'unité de l'œuvre, il semble qu'il ne soit pas arbitraire de prendre la *Brahmasiddhi* comme un centre de perspective valable : elle cite en effet quatre fois le *Vidhiviveka*, une fois le *Bhāvanāviveka* (en même temps que le *Vidhiviveka* qui déjà cite ce dernier), et reproduit sans le dire une bonne dizaine de *kārikā* du *Vibhramaviveka*. Ces références sont uniquement positives, rappelant les résultats déjà acquis dans les traités précédents, et ne permettent pas de supposer un décalage entre un état antérieur de la pensée de l'auteur et la doctrine de la *Brahmasiddhi*.

Restent en dehors . la *Mīmāṃsānukramaṇikā* qui est une sorte de sommaire du Commentaire de Śabarasvāmin, sans apport original de la part de Maṇḍana, et la *Sphoṭasiddhi* : cette dernière pose le problème le plus épineux puisque, non seulement Maṇḍana ne s'y réfère en aucun de ses autres ouvrages, mais la notion de *sphoṭa* ne semble lui servir nulle part ailleurs. Il paraît même revenir à des positions de l'école Bhāṭṭa dans la *Brahmasiddhi*.

La tâche qui se présente à nous se trouve ainsi clairement délimitée : on étudiera la doctrine de la *Brahmasiddhi* pour elle-même en postulant, sans que cela paraisse trop audacieux, son unité structurale. Cette unité sera à dégager, pour nous Occidentaux, d'une présentation qui reste assez profondément enracinée dans la tradition brahmanique pour que son ordonnance nous échappe à première vue. Mais elle ne sera convaincante que si nous l'obtenons sans briser le mouvement logique propre de la pensée de l'auteur, c'est-à-dire sans faire appel à nos propres constructions pour relier des aspects qui apparaissent comme simplement juxtaposés. Nous pouvons espérer, si notre restitution est correctement menée, voir s'ordonner en même temps les thèses discutées dans les autres traités du Maître en fonction de celles de la *Brahmasiddhi* et apercevoir l'unité de l'ensemble de l'œuvre. La doctrine du sphoṭa devra alors faire l'objet d'un traitement particulier · peut-elle se rattacher au reste et comment ? Pourquoi, en toute hypothèse, se présente-t-elle comme un bloc erratique pour lequel, par exemple, n'existe aucun repère chronologique ?

C'est donc le problème de la structure interne de la pensée de Maṇḍana que nous nous proposons essentiellement de résoudre. Nous

aurons bien évidemment à faire appel le cas échéant à la tradition ou aux traditions dont il se sert. Mais, parce que nous sommes dans l'Inde et que lui-même, avec toute son indépendance d'esprit, doit être vu comme un chaînon de la tradition brahmanique, nous aurons à faire usage prudemment de ce que nous savons de Śaṅkara, le rival heureux en Vedānta, et plus encore de la lecture complexe que fait Vācaspati Miśra de ces deux œuvres philosophiques contemporaines pour en tirer sa propre interprétation du Vedānta : cela nous fournira à l'occasion un précieux réactif pour faire apparaître des oppositions ou des corrélations qui seraient restées inaperçues autrement. Si la *Tattvasamīkṣā*, commentaire de Vācaspati sur la *Brahmasiddhi*, ne nous est pas parvenue à la différence de son commentaire sur le *Brahmasūtrabhāṣya* de Śaṅkara, nous avons néanmoins de lui un copieux commentaire sur le *Vidhiviveka*, la *Nyāyakaṇikā*, et le *Tattvabindu*, traité indépendant dans lequel il réfute la doctrine du sphoṭa de Maṇḍana : ces quelques indications montrent déjà que les relations entre les trois Vedāntin ne sont pas simples.

OUVRAGES CITÉS

1. Maṇḍana Miśra ·

— *Bhāvanāviveka with Viṣamagranthibhedikā*, ed. by V. A. Ramaswami Sastri and K. A. Sivaramakrishna Sastri, Annamalei University Sanskrit Series 15, 1952.

— *Brahmasiddhi* by Ācārya Maṇḍanamiśra with Commentary by Śaṅkhapāṇi, ed. with Introduction, Appendices and Indices by MM. Prof. S. Kuppuswami Sastri, Madras Government Oriental Manuscripts Series No. 4, Madras 1937.

— *Sphoṭasiddhi* of Maṇḍana Miśra (English Translation) by K. A. Subramania Iyer, Deccan College Building Centenary Series 25, Poona 1966.

— *Sphoṭasiddhi (La démonstration du sphoṭa)* par Maṇḍana Miśra, introd., trad et commentaire par M. Biardeau, texte sanskrit établi par N. R. Bhatt avec la collaboration de T. Ramanujam, Publications de l'Institut français d'Indologie nº 13, Pondichéry 1958.

— *Vibhramaviveka* of Maṇḍana Miśra, ed by MM. S. Kuppuswami Sastri and T. V. Ramachandra Dikshitar, *Journal of Oriental Research*, Madras 1932.

— Schmithausen (Lambert) . *Maṇḍanamiśra's Vibhramavivekaḥ mit einer Studie zur Entwicklung der indischen Irrtumslehre*, Wien 1965

— *Vidhivivekaḥ śrīmadācāryamaṇḍanamiśraviracitaḥ nyāyakaṇikākhyayā vyākhyayā samalaṅkṛtaḥ*, ed. Mānavalli Upāhva Tailanga Rāmaśāstrī, Kāśī 1907.

2 Autres textes sanskrits (sauf les *upaniṣad*)

— Bhartṛhari, *Vākyapadīya Brahmakāṇḍa* avec la *Vṛtti* de Harivṛsabha, texte reproduit de l'éd. de Lahore, trad., introd. et notes par M. Biardeau, De Boccard, Paris 1964

— Jñānaśrīmitra, *Apohaprakaraṇa* in *Jñānaśrīmitranibandhāvali*, K. P Jayaswal Research Institute, Patna 1959.

— Kumārila Bhaṭṭa, *Ślokavārttika*, Chowkhamba Sanskrit Series, Bénares, 1898.

— Patañjali, *Mahābhāṣya*, ed. Kielhorn, 3e éd. Poona, T. I, 1962.

— Ratnakīrti, *Apohasiddhi*, in *Six Buddhist Nyāya Tracts*, Bibliotheca Indica 1910.

— Śaṅkara . *Brahmasūtrabhāṣya*, *Chāndogyopaniṣadbhāṣya*, *Taittiriyopaniṣadbhāṣya* (*Śrīśankarācāryagranthāvalī*, Motilal Banarsidas, 1964)
Upadeśasāhasrī (Minor Works of Śrī Śaṅkarācārya, ed. by H. R. Bhagavat, Oriental Book Agency, Poona 2nd. ed. 1952).

3. Études :

— Biardeau M. *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, Mouton, La Haye-Paris 1964.

— « Quelques réflexions sur l'apophatisme de Śaṅkara » IIJ III-2, 1959.

— « *Ahaṃkāra*, the Ego Principle in the *Upaniṣads* », in *Contributions to Indian Sociology* VIII, Mouton 1965.

— « L'*ātman* dans le Commentaire de Śabarasvāmin », in *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*, De Boccard 1968.

— « Études de mythologie hindoue » I, BEFEO LIV ; II, BEFEO LV

— Dumont L. *Contributions to Indian Sociology* VIII, Mouton 1965.

— Gopinath Kaviraj, *Aspects of Indian Thought*, University of Burdwan (1966)

— Joshi S. D., *The Sphoṭanirṇaya of Kauṇḍabhaṭṭa*, ed with Introduction, translation and critical and exegetical notes by S. D. Joshi, Publications of the Centre of Advanced Study in Sanskrit, Class C. No 2, Univ. of Poona 1967.

— Kuppuswami Sastri S. cf ci-dessus *Brahmasiddhi* et *Vibhramaviveka*.

— Lacombe O *L'Absolu selon le Vedanta*, Geuthner, Paris 1937.

— Sharma D « Epistemological Negative Dialectics of Indian Logic — *Abhāva* versus *Anupalabdhi* » IIJ IX-4, 1966

— Schmithausen L. cf. ci-dessus *Mandanamiśra's Vibhramavivekaḥ...*

— Subramania Iyer K. A. cf. ci-dessus *Sphoṭasiddhi* of Maṇḍana Miśra.

ABRÉVIATIONS

Āp ŚSū	*Āpastamba Śrautasūtra.*
BAU	*Bṛhadāraṇyakopaniṣad.*
BG	*Bhagavadgītā*
BrBU.	*Brahmabindūpaniṣad*
Br.sū	*Brahmasūtra*
ChU	*Chāndogyopaniṣad.*
Gau DhSū	*Gautamadharmasūtra.*
ĪśU.	*Īśopaniṣad.*
KaU	*Kathopaniṣad.*
KauU	*Kausitakyupaniṣad*
MāU	*Māṇḍūkyopanisad.*
MBh	*Mahābhāṣya.*
Mī sū	*Mīmāmsāsūtra.*
MNU	*Mahānārāyanopanisad.*
MS	*Manusmṛti.*
MuU	*Muṇḍakopaniṣad*
NrU	*Nrsimhottaratāpanyupaniṣad.*
PrU.	*Praśnopaniṣad.*
ŚBh	*Śābarabhāṣya* (Anandashrama SS).
SK	*Sānkhyakārikā.*
ŚV	*Ślokavārttika* (Chowkhamba SS).
ŚvU.	*Śvetāśvataropaniṣad.*
TaiU	*Taittirīyopanisad.*
Vibh V	*Vibhramaviveka* (ed. Kuppuswami Sastri).
VV	*Vidhiviveka.*
Yo sū bhā	*Yogasūtrabhāṣya.*

PREMIÈRE PARTIE

LA DOCTRINE DE LA *BRAHMASIDDHI*

LA DOCTRINE DE LA *BRAHMASIDDHI*

Il y a un certain paradoxe à vouloir donner un double objet au même traité : le Brahman et la validité des *upaniṣad* comme sources uniques de notre connaissance du Brahman. On part d'un énoncé sur le Brahman pour traiter de la connaissance qu'en donne une catégorie de textes révélés et mettre leur valeur à l'épreuve. Mais d'où tire-t-on alors l'énoncé premier sur l'Absolu ? Certes pas d'une réflexion « naturelle » ou « rationnelle » qui nous livrerait une connaissance métaphysique du Brahman immédiatement acceptable pour tous, mais d'un état ambiant des croyances collectives qui n'ont elles-mêmes pas d'autre source avouée que les *upaniṣad*. Aussi bien ne va-t-on pas chercher un accord entre ce qui constitue la thèse de base sur le but suprême de l'homme et les textes révélés. Il est acquis d'avance. On ne va même pas discuter du caractère *apauruṣeya* — non composé par un être humain (ou divin) — et auto-révélé des textes vedāntiques. Cela aussi est du déjà connu. Les *upaniṣad* ne sont que l'achèvement du Veda — *vedānta* — et elles font partie de cette Parole révélée et intangible dont l'évidence massive s'impose à toute conscience brahmanique. Śabarasvāmin, le mīmāṃsaka, a d'ailleurs depuis longtemps démontré qu'il devait en être ainsi[1] et un vedāntin n'a pas à revenir là-dessus.

Nous sommes donc à un niveau de discussion où, déjà, tous les grands thèmes de l'orthodoxie hindoue sont en place, où les « nœuds » théoriques sont bien apparents, où l'adversaire bouddhiste est souvent relayé par les tenants d'autres systèmes brahmaniques (qui d'ailleurs ne sont pas eux-mêmes indemnes de toute influence bouddhique). Moins que jamais il n'est question de reprendre tout cet ensemble d'idées et de croyances à la base pour en faire une critique radicale. On est à l'intérieur d'un univers bien clos, aux avenues toutes tracées, où, semble-t-il, rien ne peut se passer au plan des idées. Et cependant, ce contemporain de Śaṅkara qu'est Maṇḍana n'est ni un naïf, ni un servile commentateur. Il a quelque chose à dire sur le Brahman et sa connaissance, qui n'est pas ce que dira Śaṅkara, et ne répète pas davantage ce qui fut dit avant lui et sur quoi il prend appui. Rien

(1) Cf *Théorie de la connaissance* p. 76 sq

n'est indifférent de ce texte dense du maître, pas même sa forme la plus extérieure que l'on ne saurait séparer du contenu.

Son projet, tel qu'il nous le présente dans la première page de la *Brahmasiddhi*, est donc bien intérieur au monde culturel qui l'a fait naître, mais il serait en même temps imprudent de l'y enfermer définitivement sous prétexte qu'il nous reste étranger et qu'il manque à l'universalité que peut assurer seule une démarche purement rationnelle. La table rase de Descartes — projet typiquement occidental, pour ne pas dire français — l'a conduit à reconstruire des notions étonnamment proches des notions scolastiques. Nous le savons, et cependant nous sommes toujours prêts à l'oublier pour privilégier les modes de pensée qui nous sont propres et leur attribuer généreusement l'universalité qui fait défaut aux autres. Puisse Maṇḍana contribuer à nous délivrer de cette illusion en même temps que de l'Illusion cosmique[1] !

I. Brahman et *Māyā*

A. *Brahman-Béatitude.*

Deussen, lisant les premières pages de la *Brahmasiddhi*, aurait eu du mal à se livrer au jeu des découpages et des interpolations qui lui permettait d'éliminer la béatitude comme caractère essentiel du Brahman dans la doctrine de Śaṅkara. Il semble bien d'ailleurs que ce soit là une affirmation commune à tous les grands docteurs du Vedānta, à Maṇḍana comme à Śaṅkara[2] entre autres, par laquelle ils s'opposent avant tout au Nyāya-Vaiśesika, mais peut-être aussi à des courants yogiques où l'on est plus sensible au recueillement absolu — *kaivalya* — de l'ātman en lui-même qu'à la félicité de l'état final. *Ānandam*, « la béatitude », est le mot même qui ouvre la *Brahmasiddhi* et c'est le Brahman comme béatitude qui forme le premier sujet de discussion du premier chapitre. Ce n'est ni un hasard métrique

(1) Il est bien clair à ce point que la présente étude sur la pensée de Mandana Miśra s'inscrit dans la même ligne que la précédente, relative a des philosophes brahmaniques du v[e] siècle (cf. *Theorie de la connaissance*) Elle cherche à faire ressortir nettement les contrastes entre la pensée brahmanique et la nôtre pour ouvrir la voie à une conception moins sociocentrique de l'universalité. J'y insiste a nouveau parce que l'on a pu déceler dans l'ouvrage précédent un relent de « triomphalisme » rationaliste et occidental qui était cependant bien éloigné de mon propos Si j'ai parlé, notamment, d'une Raison ou d'une Conscience morale qui sont propres à l'Occident, c'est bien évidemment en tant que notions théoriques, en tant qu'éléments de ce qu'on peut appeler de façon globale l'idéologie occidentale, et non en tant que réalités humaines ou essences transcendantales inscrites dans la nature humaine, que nous seuls aurions su détecter ou développer et qui nous fourniraient autant de critères d'appréciation ou de dépréciation des autres cultures. Je n'oublie pas en disant cela, bien au contraire, que c'est au nom de la Raison que nous construisons la Science, cette idole de notre civilisation

(2) Cf Br sū Bh. 1 1 19 et O Lacombe *L'Absolu selon le Vedanta*, p 120 n. 1, qui refuse l'interprétation de Deussen

ni une tradition contingente qui commande cette primauté : toute la doctrine de Maṇḍana est en fait suspendue à cette affirmation que l'Absolu, s'il doit être bien suprême de l'homme et but ultime de ses efforts — *puruṣārtha* —, est et ne peut être que pure Béatitude.

L'argument décisif sera évidemment le témoignage de la *śruti*, mais avant d'en arriver à lui, il est nécessaire de déblayer le terrain que l'adversaire a semé de difficultés. Il ne saurait être question de suivre le détail de la discussion qui s'engage, mais c'est le mouvement de la pensée de Maṇḍana qu'il importe de dégager parce qu'on le retrouvera : sans doute, comme on le dira tout au long de l'ouvrage, seule la révélation upaniṣadique nous permet d'accéder au Brahman, parce qu'il est rigoureusement invisible au plan empirique. Mais, sachant déjà ce qu'elle a à nous dire, nous pouvons interroger l'expérience courante pour voir dans quelle mesure les deux témoignages s'accordent.

L'adversaire, en vertu d'un mouvement analogue mais appuyé vraisemblablement sur une autre tradition[1], pense que l'expérience du plaisir et de la douleur ne vient à l'ātman que par l'intermédiaire du corps et que la délivrance ne peut être que l'accès à un état où il n'y a plus ni plaisir ni douleur. Cependant, si celle-ci doit rester d'une certaine manière désirable (mais précisément cela fait problème), il faut prouver que le plaisir n'est rien de positif, qu'il n'est jamais que l'envers de la douleur et donc enté sur elle (le bouddhisme n'est-il pas à l'horizon ?). L'aspiration à la délivrance se confond alors avec le désir que cesse à tout jamais la douleur. Maṇḍana s'applique à prouver tout au contraire que le plaisir est pleinement positif, mais de son côté aussi, cela dépasse immédiatement la portée d'une simple théorie du plaisir . si le plaisir est positif en effet, la délivrance, pour être désirable, doit être conçue comme un plaisir plus pur, à la fois supérieur en intensité et éternel, sans l'ombre d'une douleur. Autrement dit, si au niveau de l'expérience courante, l'on arrive à prouver que le plaisir est autre chose que la cessation d'une douleur, cela ouvre

(1) On n'a aucune indication certaine sur l'appartenance religieuse des écoles du Nyāya et du Vaiśesika a date ancienne Mais lorsqu'apparaît, au niveau du *Bhāsya* de Praśastapāda et plus tard, un lien avec la secte des Pāśupata, on peut alors rattacher leurs speculations sur la délivrance à des courants de type yogique plutôt qu'à une gnose de type vedāntique (Śaṅkara, BAUBh. 3 9 28, range les Sāṅkhya au nombre de ceux qui n'acceptent pas l'idée d'un état délivré bienheureux) Mais il y a eu certainement de très fortes interférences entre le Nyāya-Vaiśeṣika et diverses écoles bouddhiques Faut-il attribuer à cela ou a la pente propre de la voie yogique le fait qu'il y ait un hiatus total entre les activités de l'état transmigrant et l'acces a la délivrance ? Il est bien evident que l'ensemble de la *śruti* peut fournir des garanties a l'une et à l'autre theses, celle du Brahman-béatitude et celle de l'absence de toute conscience bienheureuse

Au reste, si l'on veut bien considérer que le principal pūrvapaksin de la BS est le Prābhākara, on peut aussi attribuer le refus d'une positivite du plaisir aux Prābhākara Pourvu que l'on oublie le rapport a la délivrance (dont ils ne se soucient pas), cela est en accord avec leur doctrine du *niyoga*

en même temps une perspective sur la nature même de l'expérience ultime, c'est-à-dire en dernier ressort sur la nature de l'Absolu.

Pour l'adversaire, qui recule devant les attaques du siddhāntin, c'est finalement le désir lui-même qui est douleur, et le plaisir est l'accomplissement du désir qui met fin à la douleur. Cela suffit déjà à poser que l'on ne peut avoir de désir de la délivrance, car cela la maintiendrait à l'intérieur des activités karmiques et du monde des renaissances. Autant dire qu'elle ne serait plus délivrance (p. 142).

De fait, on n'agit que sous l'empire du désir. C'est là le point de jonction des deux positions en présence, car Maṇḍana est également convaincu que l'on n'agit pas sans désir. Mais le désir lui-même est désir de *quelque chose*, et de quelque chose que l'on considère comme un bien, donc comme cause d'un plaisir. Au schéma : désir (= douleur) → activité → plaisir (= cessation de la douleur), Maṇḍana substitue celui-ci : objet connu comme source de plaisir → désir → activité → plaisir. Dans le premier cas, le désir est avant tout conscience d'un manque, appétit vital, état de déséquilibre qu'il faut faire cesser par l'action appropriée. Le tout est immédiatement frappé de non-valeur et il n'est mis aussi clairement en forme que pour montrer la nécessité de sortir d'un tel état[1]. Le second schéma au contraire fait apparaître la primauté de la connaissance de l'objet comme bon ou mauvais, et partant, la positivité de l'ensemble du processus. On voit immédiatement que, s'il est vrai, l'accès à la délivrance ne peut pas se faire par son abolition pure et simple, qu'il est accès à un « quelque chose » qui ne peut être que bien suprême.

Le moment décisif de la démonstration est celui où l'on montre que le plaisir n'est pas par essence lié au désir, c'est-à-dire à une douleur antécédente, mais qu'inversement l'objet d'un désir, par exemple une épouse, peut se révéler une cause de douleur (cf. p. 143-4). La discussion relève d'ailleurs plus de l'éristique que d'une analyse de l'expérience commune sous la forme qui lui est donnée. Comme toujours dans un texte philosophique indien, les jeux sont faits d'avance, les arguments de l'adversaire sont formulés en termes qui rendent la réplique aisée, et chacun puise dans un trésor d'exemples traditionnels qui se retournent les uns contre les autres jusqu'au moment où le siddhāntin estime avoir réduit le pūrvapakṣin au silence.

Il faut seulement retenir ici que, déjà, cet appel à la jouissance antérieure d'un objet pour justifier un désir ou une action actuelle conduit Maṇḍana à établir une continuité entre les expériences des vies antérieures et la vie présente (p. 144). « C'est au contraire le désir qui est précédé par le plaisir, car on constate qu'il y a (désir) de ce dont (le plaisir) a été éprouvé. Même l'activité (qui est suscitée) par

(1) Ce qui n'empêche pas en fait le Nyāya classique de se préoccuper aussi du *dharma* comme condition de bonnes renaissances et le Nyāya ultérieur de réintroduire *jñāna*, la connaissance, comme moment précédant le désir

le désir d'une chose dont les êtres n'ont cependant pas eu l'expérience quand ils appartiennent à telle espèce particulière, est fondée sur l'expérience des existences antérieures ». Le souvenir de Bhartṛhari (VP II 146 sq) est évoqué ici peut-être plus rapidement qu'il ne le sera ensuite (p. 164), mais le contexte rend cette allusion particulièrement précieuse : la connaissance qui nous reste des existences antérieures n'est pas la connaissance d'un savoir-faire, d'une activité que nous dirions instinctive parce qu'elle semble ne pas requérir une idée précise du but, mais bien la connaissance que tel objet procure un plaisir. On est autorisé à développer ainsi le texte de Maṇḍana, car il ne saurait être question d'un simple souvenir affectif privé d'objet. L'objet — *viṣaya* — et le plaisir — *sukha* — qu'il donne forment une notion unique pour le sujet qui désire : l'*artha* visé par le désir[1]. Il n'est rien moins que sûr en revanche que les vers où Bhartṛhari célèbre l'instinct souffrent cette interprétation. Nous retrouverons cette divergence sous forme d'une difficulté apparemment insurmontable, et la présente allusion prendra alors toute sa valeur.

Si donc le plaisir est positif et si lui seul rend possible une action ou même le simple désir qui déclenchera l'action, l'affirmation que l'Absolu est béatitude peut seule faire comprendre qu'il soit le but suprême de l'homme. Mais cela ne fait que mieux ressortir une nouvelle difficulté qui n'a tout son sens que dans le contexte indien : la délivrance des renaissances — *mokṣa* —, notion qui ne peut relever que de l'univers de pensée du *sannyāsin*, puisqu'au contraire l'homme du *dharma* cherche plutôt à s'assurer de bonnes renaissances par ses mérites, ne peut être conçue dans le prolongement direct d'une activité temporelle quelconque, et moins encore comme recherchée avec désir. Mais le siddhāntin est préparé à l'objection et son vocabulaire se fait à la fois plus ample et plus précis pour résoudre la difficulté (p. 144) : « Il n'est pas vrai d'ailleurs que le désir d'agir — *pravṛtti* — pour (posséder) la (béatitude finale) soit fondé sur l'attachement — *rāga* —. En effet, l'attachement, ce n'est pas n'importe quel désir — *icchā* —. On appelle « attachement » l'affection pour des qualités non existantes que projette l'inconnaissance — *avidyā* — Mais du fait de la pureté de la vision du réel, la sérénité, la délectation, le désir — *icchā* — de la conscience appliquée au réel ne sont pas rangés du côté de l'attachement, pas plus que la frayeur produite par la vision de la transmigration — *saṃsāra* — comme réellement dépourvue de toute consistance n'est rangée du côté de l'aversion. Sinon le désir d'agir relatif à la réalité, quoique celle-ci soit au-delà de toute douleur, sera fondé sur l'aversion de cette (transmigration) et la transmigration continuera. »

(1) On a montre ailleurs que la connaissance d'un objet, même perceptive, n'est pas connaissance purement « objective » ou désintéressée, mais essentiellement connaissance de l'objet dans son rapport a nous, c'est-à-dire comme affecté d'un indice de valeur (*Theorie de la connaissance*, p 66)

Rāga-dveṣa : on reconnaît deux des *kleśa*, des causes de souillure fondamentale, du yogin, dont il doit se débarrasser pour atteindre la délivrance. Maṇḍana prend soin sans doute de retourner l'arme que brandit son adversaire contre lui en lui rappelant que la haine (de la douleur) est aussi néfaste que l'attachement (au plaisir), mais son argument positif est plus intéressant · tout désir n'est pas *rāga*. *Rāga* est seulement cette sorte de désir que suscite l'inconnaissance. Il y a au contraire un bon désir, une délectation sainte dans l'esprit du *mumukṣu* : ce sont le désir et la délectation qui ont pour objet la béatitude du Brahman. A vrai dire, on ne le démontre pas, on ne fait que l'affirmer. Cela paraît évident de soi une fois que l'on a montré le caractère positif du plaisir ordinaire. Le plus frappant n'est donc pas le développement de l'argumentation, mais plutôt que sur ce point les énoncés ne prennent plus une forme éristique. Il y a comme un appel à l'expérience, à une sorte de bon sens spirituel qui ne cherche pas à se justifier par des raisonnements[1]. Il est de fait que les raisonnements, si l'on voulait s'en tenir à eux, iraient plutôt dans le sens des négateurs de l'éternité bienheureuse, si rien dans le *mokṣa* ne doit rappeler l'état transmigrant et si le plaisir de la conscience transmigrante est essentiellement fugitif. L'affirmation de la béatitude de

(1) On a quelque chose d'analogue chez Śaṅkara si l'on rapproche les deux textes de Br.sū Bh. 1 1 19 et de BAU Bh 3 9 28 Le premier montre qu'on ne peut pas interpréter de la même manière les propositions de la *śruti* qui disent que le Brahman est *annamaya* etc et celles qui le font *ānandamaya* . il n'y a pas d'ātman plus intérieur que l'*ānandamaya*, *(atrāha yuktam annamayādīnām abrahmatvam tasmāt tasmād āntarasyāntarasyānyasyānyasyātmana ucyamānatvād ānandamayāt tu na kaścid anya āntara ātmocyate tenānandamayasya brahmatvam)*. Dans le BAU.Bh., commentant *vijñānam ānandam brahma*, Śaṅkara refuse simplement de prendre le mot *ānanda* en un autre sens que celui que nous enseigne l'expérience courante et qui est *prasiddha* — bien connu de tous —, sous prétexte que cela nuirait à l'unité absolue du Brahman : *anubhūyate tvaviruddhārthatā / sukhyaham iti sukhātmakam ātmānam svayam eva vedayate / tasmāt sutarām pratyakṣāviruddhārthatā, / tasmād ānandam brahma vijñānātmakaṃ sat svayam eva vedayate /* « Mais on a l'experience directe que cela n'est pas contradictoire. On éprouve par soi-même que l'on est fait de plaisir quand on s'éprouve heureux Aussi est-il très facile de percevoir directement l'absence de contradiction. C'est pourquoi le Brahman, qui est fait de connaissance, est éprouvé en lui-même comme Béatitude. »

Si l'on rapproche ce texte du commentaire de TaiU. 2 1 *satyam jñānam anantam brahma*, où Śaṅkara s'attarde à prouver laborieusement que les trois prédicats *satyam, jñānam, anantam* n'introduisent pas la multiplicité dans le Brahman, on est frappé du contraste Il est manifeste que l'*ānanda* surpasse en évidence toute construction conceptuelle. Mandana défend l'*ānanda* contre le reproche de multiplicité selon une ligne toute semblable, mais qui est plus rigoureusement liée à l'ensemble de sa doctrine (cf ci-dessous). Il y a une sorte de chassé-croisé entre les deux auteurs l'un fait porter sur l'être et la connaissance l'accent que l'autre fait porter sur l'*ānanda* C'est pourquoi la réfutation du reproche de multiplicité est faite chez Śaṅkara a propos de la formule de la TaiU *satyam jñānam anantam brahma*, tandis que Maṇḍana la fait à propos de BAU *vijñānam ānandam brahma* Mais l'un et l'autre font appel a l'expérience directe pour établir le caractère bienheureux de l'état délivré et Mandana remonte a la connaissance pour prouver que la béatitude n'introduit pas une dualité dans le Brahman. On a un peu l'impression chez Śaṅkara que l'*ānanda*, malgré son importance, reste « en l'air », comme un détail oublié dans la construction de l'ensemble, ou, a tout le moins, que son rôle est secondaire dans le processus d'accès au Brahman.

l'Absolu est donc comme un postulat que nulle conscience humaine n'a besoin de justifier. Comme tout postulat, c'est plutôt une base sur laquelle pourront se fonder les raisonnements à venir, et sa place en tête de la *Brahmasiddhi* se trouve ainsi doublement établie l'*ānanda* qu'est le Brahman est ce au-delà de quoi on ne saurait remonter et ce à quoi tout doit se rattacher. Cette primauté ressort encore mieux si l'on pense que l'*ānanda* suppose obligatoirement la conscience (cf. BAU. 3 9 28 *vijñānam ānandam brahma*) mais que celle-ci n'est affirmée qu'ensuite.

Néanmoins, dire, comme la BAU, que le Brahman est *ānanda* risque d'entraîner une dualité, et l'on sait bien aussi que la Révélation affirme la non-dualité du Brahman. Deux aspects où la dualité peut paraître se glisser sont traités successivement. D'abord, l'*ānanda* implique que l'on a conscience de quelque chose, c'est-à-dire qu'un sujet se distingue d'un objet · si on ne l'éprouvait pas, ce serait comme s'il n'existait pas, et alors on ne voit pas en quoi il pourrait être un bien pour l'homme et le but qu'il poursuit (p 145). Maṇḍana échappe à ce dilemne en posant qu'*ānanda* doit être considéré à la fois comme « fruit » du moyen de connaissance et comme agent, et que, dans l'un et l'autre cas, il est en un sens conscient et en un autre sens inconscient — *saṃvedya* et *asaṃvedya* (au sens passif de « conscient » et « inconscient ») —, puisqu'il n'est rien d'autre que le Brahman-ātman qui est à lui-même sa propre lumière. Śaṅkara affronte le même problème à propos de *jñāna* (TaiU Bh 2 1) et refuse, sans que l'on puisse savoir si c'est Maṇḍana qu'il vise, de voir *jñāna* à la fois comme agent et comme résultat Pour lui, dans la formule *satyam jñānam anantam brahma*, *jñāna* ne peut être que pure *jñapti*, le connaître en tant que tel. De toutes manières, l'intérêt de Maṇḍana va manifestement là encore à l'*ānanda* plutôt qu'à la connaissance dont il traite plus rapidement par la suite et uniquement pour affirmer qu'elle existe dans l'état de *mokṣa* : la seule raison d'être de la connaissance est évidemment d'être conscience bienheureuse.

D'autre part, on ne peut que noter l'aisance avec laquelle Maṇḍana manie une dialectique que Śankara évite quand il s'agit de parler de l'Absolu : l'*Ānanda* est agent et effet de l'activité de connaissance, et en tant que tel il peut être dit conscient et ne peut pas l'être. On évoque le caractère *anirvacanīya*, « inexprimable (en termes d'identité et d'altérité avec) » qui s'applique plus normalement à la *māyā*. On verra qu'il y a des raisons à cela et que Maṇḍana se sent beaucoup plus à l'aise dans le maniement de la parole quand il s'agit du Brahman que Śankara. Il vaut la peine de citer ici ce paragraphe sur la béatitude essentielle de l'ātman-Brahman, car nous sommes déjà au cœur de la doctrine dans sa profonde originalité et dans sa souveraine liberté à l'égard de tout le langage (p. 145) : « Il faut considérer la (béatitude) à la fois comme fruit et comme agent (de la connaissance) En effet, qu'il y ait un fruit d'un moyen de connaissance, soit autre que lui, soit identique à lui, est posé en thèse et reconnu par tous les

experts, (ce fruit étant la connaissance). Et il n'est pas vrai qu'il soit inconscient, car s'il l'était, il s'ensuivrait que tout est inconscient puisque c'est lui qui rend les choses conscientes. Il n'est pas vrai non plus qu'il soit conscient, parce que l'on n'aperçoit pas d'autre fruit (que lui) et parce que cela entraînerait une régression à l'infini C'est pourquoi il est conscient par le fait qu'il est par lui-même lumière, et il est inconscient parce qu'il n'est pas l'objet (d'une action) comme un objet des sens. D'autre part, si l'agent, c'est-à-dire l'ātman, était inconscient, il n'y aurait plus du tout de conscience — *saṃvid* —, car on ne pourrait plus dire alors que l'on a eu soi-même conscience de quelque chose : un ātman inconscient en effet ne pourrait entrer en rapport ni avec le fruit (i.e la connaissance) ni avec le domaine objectif, et en l'absence de ce rapport, quelle excellence y a-t-il dans ce qui est conscient par soi et ce qui est conscient par autre chose (qui puisse en faire un but de l'homme) ? Mais il n'est pas vrai non plus que (l'agent) soit conscient, car si l'agent était objet, il s'ensuivrait une différence avec (l'agent de la connaissance) et aussi qu'il ne serait pas soi-même — *ātman* —. C'est pourquoi, être lumière par lui-même, c'est précisément, pour lui, être conscient. De même que le Brahman qui est à lui-même sa propre lumière, la béatitude qui est sa nature n'est pas consciente parce qu'elle n'est pas objet ; et elle n'est pas non plus inconsciente, parce qu'il est en lui-même lumière. »

La connaissance, par cette double affirmation contradictoire se laisse saisir comme pure conscience, transparente à elle-même, qui n'a pas besoin de se dédoubler pour se connaître. La thèse est typiquement vedāntique et le commentaire reprend l'exemple bien connu de la lampe qui s'éclaire elle-même sans avoir besoin d'une autre source de lumière. Cette conscience n'est autre que l'ātman qui se connaît lui-même, et celui-ci est identique au Brahman La fonction du sujet de la connaissance est ainsi à la fois conservée et niée en lui Mais l'*ānanda* se trouve alors expliqué par référence à la conscience qu'il suppose et comme si l'on avait déjà résolu le problème de leur identité. Or c'est précisément le second aspect par lequel la béatitude risque d'introduire une multiplicité dans le Brahman. Si l'*ānanda* n'était qu'absence de douleur, ce ne serait pas une propriété qui ajouterait quelque chose au Brahman, mais s'il est positif, il faut alors dire que le Brahman est à la fois connaissance — *vijñāna* — et béatitude. Une fois de plus on reconnaît le problème que traite Śaṅkara à propos du *satyam jñānam anantam brahma* où *satyam* et *jñānam* ne doivent introduire aucune différenciation dans le Brahman, mais connotent ensemble et indissolublement l'essence même du Brahman. Mais la réponse de Maṇḍana est plus simple et ne s'embarrasse pas de la distinction du *viśeṣaṇa* et du *lakṣaṇa*[1] (p. 147) : « Par ces deux mots *(vijñānam* et *ānandam)* on fait connaître (qu'il s'agit) d'une lumière particulière faite de joie comme (on parle de la lumière) lunaire, aussi n'y a-t-il aucune faute logique. Autre exemple lorsqu'on

(1) Cf « Quelques reflexions sur l'apophatisme de Śankara »

dit du soleil qu'il est la lumière supérieure (à toutes les autres), les deux mots « supérieure » et « lumière » ne sont pas synonymes et cependant, à eux deux, ils font accéder à un unique objet particulier, une lumière particulière, en effet, la supériorité n'est pas dans le soleil autre chose que l'aspect lumineux, ni l'aspect lumineux autre chose que la supériorité, mais c'est plutôt une lumière bien différenciée qui est connue au moyen de ces deux mots. De même, dans « le Brahman est connaissance, béatitude », les deux mots font connaître qu'une béatitude ou une connaissance bien différenciée est la forme du Brahman. »

On peut — surtout si l'on est un vedāntin indien — juger qu'il y a infiniment plus de subtilité dans l'analyse d'un Śaṅkara qui cherche comment un langage discursif peut « exprimer » l'Un sans second, et cela dans une Révélation qui dit aussi de l'Absolu qu'il est ineffable. Mais plutôt que d'instituer une comparaison sur ce point précis, il est préférable, et conforme à la méthode que nous suivons ici, de replacer la réponse de Maṇḍana dans son contexte propre. Il est frappant en particulier de voir que le Brahman ne semble pas lui poser de problème particulier lié à sa nature d'Absolu unique, puisque la formule *vijñānam ānandam* est d'abord analysée en « lumière (de la conscience) faite de joie » et que celle-ci est comparée à la « lumière lunaire » ou à la « lumière qui surpasse toutes les autres », celle du soleil. Les deux mots caractérisent ensemble, sans introduire de différence ou de dualité, la « forme du Brahman ». Cela est donné comme un mode de fonctionnement normal de la parole. Et il n'y a même pas lieu d'interpréter la formule du texte révélé comme une métaphore, car elle ne comporte aucune contradiction interne : un objet qui n'est connu que par la parole — *śabdapramāṇaka arthah* — est connu *yathāśabdam*, « selon ce qu'en dit la parole » (p. 147) : « C'est pourquoi il est logique de dire que le Brahman a précisément pour nature propre la béatitude suprême qui est à elle-même sa propre lumière »

Si l'on cherche à caractériser la méthode d'interprétation de Maṇḍana, on est amené à considérer que les modalités concrètes de la parole ne retiennent pas son attention et ne semblent pas pouvoir faire difficulté. La parole exprimée ne peut être que discursive, mais quel que soit l'objet auquel elle permet l'accès, la nature de cet objet doit pouvoir se dévoiler à travers elle. Cependant on est surpris à première vue que la nature une ou multiple de l'objet n'introduise pas quelque part une différence dans le mode d'expression ou dans la portée des mots. A ce stade de l'exposé toutefois, le disciple de Maṇḍana ne peut qu'être emporté par l'évidence immédiate que le bonheur est le but de l'homme, et toute parole sur la Béatitude du Brahman ne peut qu'entraîner sa compréhension et son adhésion immédiates, au-delà de toutes les apories logiques que pourrait faire surgir un sophiste. Entre la parole énoncée par le maître et l'idée acquise par le disciple, il s'introduit comme un élément de confiance

en l'intelligence de l'interlocuteur qui ne s'encombre pas de la lettre mais va droit au sens. Cela n'est pas dit explicitement, et c'est même au nom de la Parole que l'on se permet de ne pas achopper à la lettre du discours, mais il y a là une sorte de résonance interne du texte de Maṇḍana que l'on verra peu à peu s'épanouir en doctrine.

B. *Brahman-Parole.*

Si la notion d'*ānanda* commande toute la doctrine de Maṇḍana, l'affirmation que le Brahman est *śabda*, ou mieux *śabdatattva* ou *vāktattva*, semble en revanche limitée aux brèves pages du *Brahma-kāṇḍa* qui commentent l'épithète *akṣaram*, décernée au Brahman par la kārikā d'introduction. Mais avant même de savoir quelle importance réelle elle a dans l'ensemble du système, on ne peut que noter la stricte allégeance de ce passage de la BS à la doctrine du *Vākyapadīya*, et spécialement à celle du premier *kāṇḍa*[1] . il n'y a qu'un Brahman qui est *śabda*, qui est *om*, et c'est lui qui est l'ātman universel, lui qui se manifeste sous la forme de l'univers, lui qui pénètre toute connaissance, lui qui sert de support objectif — *ālambana* — à tous les objets de pensée qui ne correspondent pas à des choses réelles, lui qui se manifeste comme pensée consciente. Même dans le détail, le vocabulaire est le même que celui de Bhartrhari, et Maṇḍana va jusqu'à juxtaposer les termes *(vi-)pariṇāma* et *vivarta*, comme s'ils étaient pour lui aussi des synonymes, alors que, selon toute apparence, il opte pour un *vivartavāda* conscient opposé à un *pariṇāma* de l'Absolu

Cependant, la présentation du Brahman comme Parole reste propre à Maṇḍana. Alors que l'on arrive vite dans le *Vākyapadīya* à la conclusion que Bhartrhari n'est pas un vedāntin[2], il n'y a aucun doute à avoir sur l'appartenance de Maṇḍana dans la BS Il insiste sur le fait que *om* n'est pas le symbole sur lequel il faut méditer pour accéder au Brahman, mais qu'il est le Brahman lui-même, et c'est à grands renforts de citations d'*upaniṣad* qu'il établit l'identité de *om* et de l'ātman-Brahman. Il y a donc à tout le moins un déplacement d'accent par rapport à Bhartrhari (comme nous en avons noté un pour l'*ānanda* par rapport à Śaṅkara) . la Parole principielle est le Brahman pour l'auteur du *Vākyapadīya*, tandis que, dans la BS, c'est plutôt le Brahman qui est Parole. Il peut paraître paradoxal de donner un sens à cette interversion des sujets et des prédicats dans des philosophies monistes où l'Un et la Parole doivent être rigoureusement identiques . en fait la différence d'accent (ou de valeur) semble bien exister et correspondre à un changement radical dans le but poursuivi par chaque philosophe Si Bhartrhari reste vague quand il s'agit de délivrance ou de bonheur céleste, Maṇḍana n'écrit la BS que pour exposer sa conception de la délivrance

(1) Cf. *Theorie de la connaissance*, pp 265-271 sur la notion traditionnelle de *Śabdabrahman* et sur le *śabdatattva* de Bhartrhari Pour le détail des réferences au VP, kārikā et vrtti, cf notes de la traduction ci-dessous p 164-165

(2) *Op cit , ibid*

C'est peut-être la raison pour laquelle notre texte est si bref sur la notion de *śabdatattva* et qu'il n'en reparle pas ensuite. Mais il serait bien étonnant que ce trait de doctrine qui lui est propre dans le Vedānta soit sans importance et ne soit qu'un hommage rendu au philosophe de la Grammaire. Aussi bien retrouverons-nous ensuite à des positions-clés les quelques notions auxquelles le Brahman-Parole est lié et ce sont elles qu'il importe de dégager. Après avoir fait dire en effet aux formules de la Révélation que l'Absolu est parole, Maṇḍana en vient à des arguments qui font appel à une analyse de l'expérience courante, et plus précisément à l'analyse de la connaissance. L'affirmation massive d'où l'on part, que le monde n'est qu'une transformation réelle — *viparināma* — ou une manifestation phénoménale — *vivarta* — de la parole, est un peu perdue de vue en cours de route. Ce que l'on montre essentiellement est que la parole est ce qui affecte par sa forme et même rend possible toute connaissance (p. 163 sq.). Et sans reprendre la thèse posée au départ, on continue en éliminant l'hypothèse du *pariṇāma* pour ne garder que celle du *vivarta* (p. 164 sq.). Nous sommes en effet installés dans une perspective moniste et il n'y a que deux possibilités pour rendre compte de la diversité des phénomènes . une hypothèse de type sāṅkhya (ou mieux purāṇique, car le Sāṅkhya est lié au dualisme) d'une évolution des formes différenciées à partir d'une forme originelle unique qui se transforme elle-même, et celle du Vedānta, selon laquelle le multiple ne peut qu'être un reflet irréel de l'Un, puisque l'Un ne serait plus l'Un s'il admettait autre chose que lui-même ou s'il se transformait en effets variés Opter pour le *vivartavāda*, c'est évidemment prendre parti pour certaines formules de la *śruti* au détriment de certaines autres. C'est en tout cas décider de la valeur ontologique des choses en fonction de la doctrine de l'Un. Or, de même que Maṇḍana partait de la *śruti* pour affirmer la béatitude du Brahman mais cherchait à retrouver la trace de cette béatitude essentielle dans l'expérience courante du plaisir, de même ici, c'est une réflexion sur l'expérience qui nous permet de « vérifier » que le monde est un *vivarta* de la Parole, ce qu'à strictement parler nous ne savons que par la Révélation. Sans doute la doctrine de l'*avidyā* et de la *māyā* est-elle développée par ailleurs et la réalité ultime de la non-différence longuement prouvée dans le second *kāṇda*, mais le seul passage où l'idée du monde comme *vivarta* de l'Absolu est affirmée est aussi celui qui établit l'Absolu comme Parole. *Śabdatattva* est cette « forme » essentielle par laquelle l'Absolu peut se déployer phénoménalement en monde.

La démonstration est simple : elle est faite en trois temps et articulée chaque fois par un *api ca*, « en outre », où l'on reconnaît autant d'aspects développés par le *Vākyapadīya*. Tout d'abord, le monde extérieur est indissolublement lié à la forme de la parole puisque nous ne le connaissons qu'avec l'accompagnement de la parole La parole a sa manière à elle de faire connaître l'objet, qui n'est ni celle des organes sensoriels ni celle de l'inférence. Mais quelle que soit la source de la connaissance, l'objet en tant que connu revêt

toujours la forme de la parole. Inversement la parole concrète introduit dans la forme du discours des distinctions qui en fait sont tout entières relatives à l'objet (p. 163) : « La relation de spécifiant à (sujet) spécifié que l'on connaît entre les deux mots « lotus bleu » est précisément dans l'objet lui-même. Sinon on aurait la connaissance d'un nouvel objet à partir de deux objets distincts l'un de l'autre, comme par exemple dans « Étant donné le fait qu'il est dressé, comme un corbeau se perche dessus, c'est un poteau (et non un homme). » Ainsi donc, la relation de sujet à prédicat est immédiatement rapportée à l'objet, mais ce serait une erreur que de voir par là une différenciation s'introduire à l'intérieur de l'objet. On verra par la suite que pour Maṇḍana c'est l'unité, la non-différence, qui explique la relation et non la différence : s'il n'y avait pas d'unité préexistante on ne parlerait pas de « relation » entre un sujet et un prédicat. Mais il y a là une idée qui aide déjà à comprendre que Maṇḍana ait moins de difficulté que Śaṅkara à rendre compte de la nature du Brahman : la multiplicité des termes, si liée qu'elle soit au monde phénoménal, renvoie toujours (quel que soit l'objet) à une unité et à une indifférenciation fondamentales. Et puisque le Brahman est Parole essentielle, la différence des phénomènes comme celle des paroles renvoie au même Absolu-Parole indifférencié.

Que les nouveaux-nés sachent d'emblée téter le sein de leur mère est encore une preuve que toute notre connaissance du monde est informée par la parole, et donc que le monde n'est qu'une manifestation de la parole. On reconnaît ici une idée avec laquelle Bhartṛhari nous a familiarisés : celle qui rapporte les actions instinctives à la rémanence de la parole. Dès maintenant cependant, nous pouvons noter une différence dans la formulation de cette idée entre le maître et le disciple. Bhartṛhari fait allusion aux nouveaux-nés dès le *Brahmakāṇḍa* du *Vākyapadīya* (I 121) : *itikartavyatā loke sarvā śabdavyapaśrayā / yāṃ pūrvāhitasaṃskāro bālo'pi pratipadyate //* « Tout mode d'action en ce monde est fondé sur la parole ; même un bébé en a la connaissance grâce aux dispositions acquises dans ses vies antérieures. » Le vers suivant donne en exemple les premiers balbutiements de l'enfant ; l'idée se trouve à la fois généralisée par une application aux animaux et précisée en VP II 146 sq., dans l'éloge de la *pratibhā*. Il s'agit encore là de l'*itikartavyatā* qui n'est rien de plus qu'un savoir-faire dépourvu de la vision claire du but ou de l'objet poursuivi, et ce savoir-faire est fondé sur la parole par la médiation de la *pratibhā*, sorte de connaissance globale et intuitive de l'action à faire que nous portons en nous comme un héritage de nos vies antérieures. C'est encore la *pratibhā* fondée sur la parole qui rend compte en VP II 119 du dressage des animaux et des jeunes enfants[1].

(1) *Abhyāsāt pratibhāhetuḥ śabdaḥ sarvo' paraiḥ smṛtaḥ / bālānāṃ ca tiraścāṃ ca yathārthapratipādane //* « D'autres disent que toute parole est cause d'une intuition par répétition, pour faire connaître quelque chose correctement aux enfants et aux animaux »

Maṇḍana semble comprendre autrement le rapport entre la parole et l'activité du nouveau-né (BS p. 164) : « L'impulsion vers le sein (de leur mère) par exemple qu'ont les enfants, alors qu'ils repoussent autre chose, ne peut exister non plus tant qu'ils n'ont pas la connaissance certaine du « ceci » (indéterminé qui se trouve là) : car lorsqu'on ne sait pas de façon certaine si c'est un poteau ou un homme que l'on a (devant soi), on n'a d'activité fondée ni sur l'un ni sur l'autre ; et il n'y a pas de connaissance certaine qui ne soit affectée par la forme de la parole. Si bien que même pour ces (enfants) qui possèdent les impulsions (laissées) par la parole des vies antérieures, la connaissance est déterminée de façon certaine seulement parce qu'elle est affectée par la forme de la parole. Dans ces conditions, nous savons que le monde qui est saisissable sous la forme de la (parole) est sa manifestation phénoménale. » Il ne s'agit ici ni d'*itikartavyatā*, « savoir-faire », ni de *pratibhā*, celle-ci n'intervenant explicitement qu'ensuite comme nous allons le voir. Alors que la succion instinctive du bébé n'est pour Bhartṛhari, semble-t-il, accompagnée d'aucune connaissance précise d'un objet, mais seulement fondée sur la rémanence d'une phrase du type *idam kāryam* (d'où l'expression *iti-kartavya-tā*), Maṇḍana au contraire insiste sur la connaissance, non apprise mais retenue depuis toujours par le bébé grâce à l'usage antérieur de la parole, du sein de sa mère et du bon lait qu'il contient, ou encore du sein de sa mère et de sa signification bénéfique pour lui. Si toute connaissance, au niveau phénoménal, relève de la parole, c'est qu'elle doit être déterminée, pour donner lieu à une action précise et efficace — *arthakriyā* —. Là-dessus nos brahmanes sont d'accord avec les bouddhistes . toute connaissance déterminée et capable de donner lieu à une action réussie doit être accompagnée de langage. Mais Bhartrhari serait prêt — à en croire notre texte — à se séparer de Maṇḍana pour affirmer que la prescription d'un geste suffit pour susciter l'action, tandis que Maṇḍana veut une lumière intérieure projetée sur l'objet pour déclencher l'action.

Cette distinction se précise encore dans le second argument avancé pour montrer que le monde n'est qu'une manifestation de la Parole, ou encore que toute notre connaissance suppose la Parole principielle comme source. Nous sommes plus près en apparence de l'*itikartavyatā* et la *pratibhā* est cette fois invoquée. Cependant, Maṇḍana pourrait à cette occasion citer son propre *Vidhiviveka* plutôt que Bhartrhari[1]. Le profil de son interprétation, tel qu'il apparaissait dans les lignes précédentes, se dégage mieux (p. 164) : « De plus, il y a des objets

(1) Mais c'est aussi ce même passage du VV qui cite VP. II 146 sq pp 252-3 Nous aurons a discuter ce texte de Maṇḍana plus longuement à propos du *niyoga*. Il est impossible de savoir si ce que dit ici la BS de l'injonction et de la prohibition védiques suppose connu le VV ou si c'est l'inverse. Et malgré la surprise que l'on éprouve a première vue en confrontant les deux textes, c'est sans doute une solide indication que l'on se trouve purement et simplement à l'intérieur du même système, avec les mêmes notions et les mêmes implications sous-jacentes de ces notions

dont on parle couramment qui n'ont pas d'autre réalité que celle d'une manifestation de la (parole) ; d'autres encore qui ne sont pas de cette catégorie doivent être considérés de la même manière ; par exemple . l'injonction et la prohibition (védiques) « Il faut faire, il ne faut pas faire... », l'objet d'une phrase, une collection (de choses) et des choses inexistantes comme le cercle de feu (engendré par le mouvement circulaire d'une torche enflammée), une corne de lièvre, etc. » Nous dirions que tous les objets énumérés ici par Maṇḍana sont, non des choses — *vastu* —, mais des objets de pensée. Maṇḍana en fait des *vivarta* de la parole, parce qu'ils n'ont d'autre réalité que la parole. Encore faut-il préciser, ce que fait notre philosophe immédiatement, car cela pourrait signifier que tout ce que l'on vient d'énumérer n'a d'autre réalité que celle des mots, et nous frôlerions alors l'hérésie bouddhiste. Aussi retrouve-t-on comme un refrain l'idée que la connaissance en tant que telle doit avoir un support objectif, que l'on ne pense pas le néant. Si l'on a posé que l'Absolu lui-même est Parole, il devient au contraire légitime et éclairant de dire que des objets du discours qui ne correspondent pas à des choses réelles sont fondées sur cette Parole principielle — *vāktattva* ou *śabdatattva* — qui se manifeste en eux. C'est l'Un-Parole qui permet de penser l'unité d'une forêt, ou celle qui s'exprime dans une phrase, ou encore celle que donne l'assemblage impossible de l'idée d'un lièvre et de l'idée de corne.

Cependant, ce n'est pas là le seul point délicat, et si l'on rapproche le développement consacré à l'injonction et à la prohibition védiques de celui qui précède sur la connaissance des nouveaux-nés, on voit se préciser une certaine ligne de pensée qui ne s'affirme pas encore pour elle-même mais qui pose ses jalons (p. 164) . « L'injonction et la prohibition (védiques) ne sont des incitations à agir et des interdictions d'agir ni passées, ni présentes, ni futures puisqu'il s'ensuivrait que l'on n'a plus de différence entre « il a fait cuire, il fait cuire, il fera cuire » — Elles ont rapport à ce qui est à faire. — Non, car être à faire n'est pas élucidé comme étant en dehors des trois temps. C'est pourquoi l'injonction et la prohibition doivent être une simple intuition ayant rapport à l'incitation à agir et à l'interdiction d'agir et sans chose réelle correspondante — *avastukam* — , mais l'intuition — *pratibhā* — ne saurait être sans support objectif puisqu'elle est connaissance par nature, et elle n'est pas non plus dépourvue d'un rappel de la forme de la parole , c'est pourquoi, ce qu'il faut dire, c'est que seule la Parole principielle se manifeste de telle ou telle manière en rapport avec l'incitation à agir et l'interdiction d'agir. » La suite du texte traite de l'objet de la phrase, de la collection et des choses non-existantes, c'est-à-dire des autres objets qui ne correspondent pas à des choses réelles. Mais on ne les rapporte qu'à la Parole principielle sans plus mentionner la *pratibhā* dont il est question dans le passage que l'on vient de citer. Si l'on se souvient que la *pratibhā* de Bhartṛhari est mise en relation essentiellement avec un savoir-

faire dépourvu de connaissance claire de l'objet visé — soit une activité instinctive innée (VP. II 146 sq.), soit un automatisme obtenu par dressage (id. 119) —, on voit que la notion de *pratibhā*, même chez Maṇḍana, a un certain rapport à l'activité, et à l'activité que la connaissance perceptive ordinaire ne suffit pas à déclencher. Mais là s'arrête la similitude, puisque, d'une part, l'instinct du nouveau-né qui tête sa mère suppose pour Maṇḍana la connaissance rémanente du sein de la mère et, d'autre part, la *Brahmasiddhi* refuse de mettre la *pratibhā* en rapport direct avec l'obligation d'agir *(kārya)*. Il faut sans doute préciser encore, et la BS nous y encourage : c'est moins le savoir-faire lui-même qui est l'objet de la *pratibhā* pour Bhartṛhari que l'obligation d'avoir à s'en servir. Le dressage dont il est question en VP. II 119 et la manière dont l'instinct est célébré en II 146 sq. nous y invitent aussi : « Qui, au printemps, change le chant du coucou mâle, qui... ? etc. » Le problème est plus celui du déclenchement de l'activité — et c'est le sens exact du terme *pravṛtti* dans tout ce contexte — que celui du savoir-faire obscur qu'implique pour nous l'instinct[1]. Le *vākyārtha* que l'on explique ensuite est l'unité de sens que donne toute proposition où le verbe est à l'indicatif ou réduit à la copule entre sujet et prédicat. Il semble que ce qui s'ajoute au *vākyārtha*, dans le cas de l'injonction et de l'interdiction, c'est un élément de compréhension proprement intellectuelle qu'on ne précise pas davantage, mais qui est d'un autre ordre que la simple synthèse entre les éléments d'une phrase à l'indicatif et qui ne peut constituer purement et simplement l'*artha* du suffixe optatif ou impératif, l'objet exprimé par lui. Et cette compréhension a pour effet de déclencher l'activité.

Enfin, une dernière remarque s'impose sur ces « objets » qui ne sont pas des « choses » et qui n'ont pour support objectif que la Parole principielle : *vāktattva* est la Parole indifférenciée, le Brahman lui-même, ou encore la syllabe *om*. Les mots tels que « forêt » ou

(1) Sans doute faudrait-il hésiter à restreindre la *pratibhā* a cette fonction précise d'impératif catégorique chez Bhartrhari Si les quelques vers du *kānda* II qui en parlent vont un peu dans ce sens, il serait abusif de limiter la doctrine de VP. I 118 sq. à cela la *pratibhā* semble là être la forme que prend toute connaissance de source interne fondée sur la parole interne Encore faut-il prendre garde à ne pas se laisser influencer par la vrtti du *kānda* I (cf ci-dessous, p 26, n. 1) On verra par la suite que l'interprétation de la *pratibhā* que repousse ici Mandana n'est peut-être pas directement celle de Bhartrhari (cf. III, p 82 sq) Mais cela ne fait que mieux ressortir le problème spécifiquement indien auquel la notion de *pratibhā* peut fournir une solution : de toutes manières, une source interne de connaissance n'est qu'une source de connaissance pratique qui donne des normes instinctives ou éthiques de l'action Mais c'est moins la forme de l'action (la « maxime de l'acte », dirait Kant) qui retient l'attention des philosophes indiens que l'impulsion qui pousse à agir On verra que la différence entre le kāryavādin et Mandana reside dans le contenu de cette impulsion elle-même Pour le premier, elle n'est qu'imperatif catégorique, exprimé par la forme optative ou impérative du verbe, pour le second elle est l'intuition du lien de moyen à fin entre une action et un objet de désir qui est suscitée par l'optatif ou l'impératif védique (*svargakāmo yajeta*, « celui qui désire le ciel doit sacrifier »)

« cercle de feu » ne semblent pas jouer le rôle de support intermédiaire. On attendrait ici, sachant que Maṇḍana a aussi écrit une *Sphoṭasiddhi*, une allusion à la doctrine du *sphoṭa*, mais elle est tout à fait absente et il serait arbitraire de vouloir la rattacher à ce contexte.

Le troisième aspect de la manifestation de l'Absolu-Parole que mentionne notre texte est encore une réminiscence du *Vākyapadīya* qui l'influence jusque dans son vocabulaire. VP. I 126 parle en effet dans le même vers et, semble-t-il, sans faire de distinction de sens, de *saṃjñā* et de *caitanya*. Les deux termes connotent la conscience, mais le premier désignerait plutôt la conscience discursive qui fait usage de la parole explicite, tandis que le second, familier au Vedānta, évoquerait plutôt la conscience absolue, pure et indifférenciée, qui ne reflète plus qu'elle-même. Bhartṛhari identifie les deux à la Parole, et le contexte montre bien qu'il s'agit de la conscience dans son activité discursive, ou plus simplement de la conscience qui a besoin de nommer les choses pour les connaître plus distinctement. Maṇḍana, dans le passage correspondant de la BS, n'emploie *samjñā* qu'au sens de « nom », et c'est le terme *citi* qu'il préfère pour désigner la conscience en tant qu'activité de pensée. Ses fonctions sont toutes semblables à celles que lui assigne Bhartṛhari : les bouviers nomment leurs bêtes pour les reconnaître individuellement, les musiciens donnent un nom aux notes que leur oreille suffit pourtant à distinguer. Quelqu'un qui foule de l'herbe n'en a pas vraiment conscience et ne se le rappellera pas s'il ne se dit pas explicitement qu'il marche sur de l'herbe. Et la conclusion est que (p. 165) « *vāgrūpādhīnam eva citaś cititvam, vākśaktir eva vā citiḥ*, le fait pour la conscience — *cit* — d'être conscience en acte — *citi* — dépend seulement de la forme de la parole ; pour certains encore, la conscience en acte n'est autre que le pouvoir de la parole »[1].

(1) En fait, tout ce passage pose de façon aigue le problème historique du rapport de Mandana à la vrtti du *kānda* I du VP Car les exemples que donne l'auteur de la BS de cette *vākśakti* sont exactement ceux que donne la vrtti de I 119 et 123, la kā 119 se contentant de mentionner les noms des notes de musique Le terme *citi* se trouve dans la vrtti de I 126 qui dit *tasmāccitikriyārūpam alabdhavāksaktiparigrahaṃ na vidyate / vāktattvarūpam eva citikriyārūpam ityanye /* « C'est pourquoi il n'y a rien qui ait forme d'activité de conscience sans s'être revêtu du pouvoir de la parole Pour d'autres, avoir forme d'activité de conscience, c'est précisément avoir pour forme la Parole principielle » Si l'on était sûr que Bhartrhari est l'auteur de la vrtti aussi bien que des kārikā, on penserait simplement que Mandana connaît les deux Mais l'on s'aperçoit assez vite que l'écart qu'il peut y avoir entre Mandana et Bhartrhari sur le problème de la parole interne et de la *pratibhā* (avec les reserves exprimées ci-dessus) semble se retrouver entre les kārikā et la vrtti La vrtti tire constamment dans un sens plus « intellectuel », ou, si l'on veut, gnostique, ce qui, chez Bhartrhari, est d'ordre plus pratique La kā I 127 et sa vrtti offrent un exemple typique de ce décalage Si l'on n'avait que la kārikā, le terme *kārya* pourrait être pris au sens technique des Prābhākara, qui est réfuté dans la BS, de « ce qui est a faire » (c'est-à-dire sans connaissance du but), mais la vrtti nous entraîne dans une autre direction et cite même comme par hasard une *upanisad* Il est impossible — étant donne qu'ici Mandana ne cite pas du tout les kārikā et se sert de la vrtti sans la citer textuellement — de savoir si c'est lui qui connaît la vrtti ou si c'est l'auteur de la vrtti qui a

Dans ce dernier aspect de la manifestation de la Parole, donc, c'est la conscience elle-même qui a besoin de la parole et recourt à la nomination ou au discours intérieur pour fixer sa connaissance des choses, même quand celles-ci lui sont connues par les sens On n'a pas d'exemple de conscience qui ne soit conscience en acte et pas de conscience en acte sans parole Ce n'est donc pas par hasard que, au contraire de ce qui se passe pour Śaṅkara et quoique Maṇḍana connaisse évidemment les mêmes textes upaniṣadiques, *cit* ne soit pas donné directement comme « note » — *lakṣaṇa* — du Brahman dans la BS, mais ne soit qu'un aspect du Brahman-Parole. Cela non plus ne peut pas être sans conséquence sur la manière de concevoir l'accès à la connaissance directe du Brahman et le rôle que peut y jouer la parole révélée venue de l'extérieur. Si la parole est nécessaire pour que nous ayons pleine conscience — ou pleine connaissance, c'est tout un — des choses, inversement l'Absolu qui n'est que Parole et qui inclut donc la conscience comme une de ses manifestations, doit avoir son mode de réfraction privilégié dans la parole discursive qui arrive à la conscience pour nous parler de Lui. Si la Béatitude est la note nécessaire et suffisante pour faire du Brahman le but suprême de l'homme, la Parole est celle qui commande, par toutes ses implications, un certain mode d'accès au Brahman Pour Śaṅkara il faut sortir de la parole pour trouver le Brahman dans un au-delà ineffable. Pour Maṇḍana c'est dans la Parole même que l'on atteint l'Absolu. Cette dernière remarque renforce celle que nous faisions déjà à propos de l'importance respective de l'*ānanda* et du *vijñāna* pour Maṇḍana . la conscience n'est un bien pour l'homme que si elle est conscience bienheureuse. L'*ānanda* est le but, la parole est le moyen · cette manière grossièrement anthropomorphique d'exprimer des réalités aussi délicates nous amène à nous demander comment la parole permet de rejoindre la Parole béatifique ou bienheureuse, ou plus généralement, quel est le rapport de l'Absolu au monde qui laisse subsister l'Un dans son intégrité

C *Māyā* et *jīva*

C'est évidemment le problème de tous les monismes, et lorsque l'on trouve le terme *māyā* employé par Maṇḍana pour caractériser la multiplicité empirique, on croit, peut-être un peu trop vite, baigner dans une atmosphère déjà śaṅkarienne Le *Brahmakāṇḍa*, dont la plus grande partie est consacrée à nous donner les « notes » essentielles du Brahman, traite de ce problème de la *māyā* apparemment de

lu la BS et peut, grâce a cela, parler de *sabdabrahmano vivartah* (I 127) La *Sphotasiddhi* qui, elle, cite les kārikā mais suit étroitement la vrtti sans la citer, ne fait que redoubler ce point d'interrogation Il semble en tout cas difficile d'ecarter l'idee d'une parenté reelle entre les deux auteurs, celui de la vrtti et Mandana (cf *Vākyapadīya Brahmakānda*, pp 8-10) Bien entendu cela suppose que l'on soit arrivé à l'idee premiere que Bhartrhari n'est pas un vedāntin.

façon adventice pour commenter les termes *amrtam ajam*, « il est immortel, non-né », de la kārikā d'introduction. Ces termes complémentaires sont destinés à réfuter les objections bouddhistes contre la thèse d'une conscience éternelle : si la délivrance est connaissance du Brahman, alors la connaissance doit être la nature même du Brahman ; mais il est difficile, puisque le Brahman est l'unique réalité, de rendre compte du surgissement de cette connaissance à un moment donné et de la destruction de ce qui existait auparavant et qui ne pouvait être qu'un état d'inconnaissance . il est toujours plus évident que, au moment même où l'on ne traite que du Brahman, de l'Absolu en lui-même, c'est encore de la délivrance qu'il est question et de la manière dont il faut la concevoir. L'Absolu est toujours envisagé sous l'angle qui nous intéresse directement. Comment pourrait-il en être autrement si cet Un est ce qui nie notre propre existence en même temps qu'il est destiné à l'absorber pour l'éternité ?

Jusque là le terme *vijñāna* avait servi à désigner le Brahman comme conscience, et l'on a constaté la subordination de cette valeur de conscience à celle de béatitude. Maintenant, la discussion qui s'engage autour de l'éternité du Brahman oppose les deux termes *vidyā* et *avidyā* que des siècles de spéculation vedāntique ont consacrés pour nous dans l'acception qu'ils ont aussi pour Maṇḍana. Brahman est *vidyā*, non plus connaissance au sens de conscience, mais connaissance au sens de « savoir », de savoir vrai, de science certaine. Brahman est *vidyā* par nature, c'est-à-dire sans commencement ni fin. Cependant, nous qui ne sommes rien en dehors du Brahman sommes en proie depuis toute éternité à l'*avidyā*, à cette ignorance fondamentale qui nous sépare de notre être réel. Comment concevoir le rapport de cette *avidyā*, qui est bien quelque chose puisqu'elle doit disparaître au moment de la délivrance, à la *vidyā* dont nous savons par la Révélation qu'elle ne peut être qu'éternelle ? Plus précisément, comment ce rapport peut-il laisser le monisme subsister intact ? D'une part, en effet, l'*avidyā* est nécessaire pour rendre compte de la transmigration, mais d'autre part, elle ne saurait appartenir en aucune manière au Brahman, être sa nature, puisque le Brahman est *vidyā* et que la *vidyā* signifie pour nous la délivrance.

C'est évidemment là que la notion de *māyā* sert à définir l'*avidyā* de manière à éviter tout soupçon de dualité et selon une ligne probablement déjà traditionnelle[1], mais on va voir Maṇḍana en faire un usage original (p. 152) « L'inconnaissance n'est pas la nature propre du Brahman, elle n'est pas un autre objet (que lui), elle n'est pas absolument non-existante ni non plus (absolument) existante ; c'est

(1) Cf encore la vrtti de VP. I 1 qui cite un texte de source inconnue . *mūrtikriyāvivartau avidyāsaktipravrttimātram tau vidyātmani tattvānyatvābhyām anākhyeyau*, « Les phénomènes de configuration et d'action ne sont que l'entree en jeu du pouvoir d'inconnaissance , on ne peut en rendre compte ni en termes d'identité avec la connaissance ni en termes d'altérité »

précisément ainsi que l'inconnaissance est dite « Illusion », « fausse apparence ». Si elle était la nature de quelque chose, qu'elle en soit différente ou non, elle serait absolument réelle, et par conséquent elle ne serait pas l'inconnaissance ; si elle était absolument inexistante, elle serait semblable à une fleur céleste et elle ne servirait à rien dans l'usage empirique ; c'est pourquoi elle est inexprimable et tous ceux qui en discutent doivent la considérer ainsi. En effet, pour les partisans du vide, s'il y a de l'être conformément à l'expérience, il n'y a pas inconnaissance ; et si (l'être) est comme la fleur céleste, il ne sert pas dans l'usage empirique. Pour le partisan du rien-que-connaissance aussi, si la connaissance existe réellement conformément à son apparence, il n'y a pas refus de l'objet, puisqu'on ne refuse pas que la forme à connaître, bleu, jaune, etc. apparaisse comme extérieure, et si (la connaissance) est absolument non-existante, alors étant donné l'impossibilité de l'apparence extérieure, elle est comme la fleur céleste. Pour les partisans des objets extérieurs également, prendre pour éternel ce qui n'est pas éternel et avoir la connaissance erronée de l'argent (quand il s'agit de nacre) ne sauraient être de l'inconnaissance si la forme qui apparaît existe réellement, et si elle est absolument non-existante, alors il ne peut y avoir aucun usage empirique fondé sur elle ... C'est pourquoi l'inconnaissance n'est pas existante, et elle n'est pas non plus non-existante. C'est précisément pour cela qu'elle peut cesser, elle dont la nature propre est instable, parce qu'elle est pure illusion. Si elle était d'une nature donnée, comment, après avoir été déterminée de façon stable, deviendrait-elle différente ? Car elle ne saurait perdre sa nature propre, et si elle était un vide (absolu d'être), elle cesserait d'elle-même. S'il en est ainsi d'autre part (i.e si l'*avidyā* est définie comme différente du *sat* et de l'*asat*), la non-dualité n'est pas détruite, et il n'y a pas non plus absence de quelque chose à faire cesser. »

Deux choses ici retiennent l'attention : parmi les différentes notes du Brahman qu'énumère la kārikā 1 de la BS, et qui sont cependant d'importance inégale comme on l'a vu, *sat* ne figure pas Cela ne signifie pas qu'il soit récusé, car à plus d'une reprise, comme ici-même, il est implicitement posé comme le fond même de toute notre connaissance perceptive. On pourrait aller jusqu'à dire qu'il est ontologiquement premier, mais à cause de cela même, non « marqué » dans l'ensemble des notes du Brahman. Ici il apparaît comme subordonné au second degré, puisqu'il intervient pour définir l'*avidyā* qui est elle-même invoquée pour établir l'éternité du Brahman et le non-retour de l'ātman libéré. Mais la manière dont il est opposé au non-être en fait une de ces notions vraiment fondamentales dont tout le monde sait ce qu'elle est d'emblée. Il est possible d'arriver à une sorte de consensus de toutes les philosophies sur la nature ambigue de l'inconnaissance qui n'est ni *sat* ni *asat* par nature, qui n'est identifiable ni à l'un ni à l'autre, ni non plus sans rapport avec l'un et l'autre. Et l'on voit bien là aussi la raison profonde qui fait que *sat* n'est pas donné

comme une note du Brahman directement : que ferions-nous d'un Absolu Être pur s'il n'était que cela ? Si nous disons de lui qu'il est Béatitude, nous en avons dit beaucoup plus, puisque cette béatitude est positive et que c'est elle qui nous intéresse. En revanche il est très important de situer l'*avidyā* — en fait l'ensemble du monde phénoménal — par rapport à l'être et au non-être, car c'est à cela que tient pour nous la possibilité de la délivrance. Les formules de Maṇḍana sur ce point sont tout à fait voisines de celles de Śaṅkara qui, lui, fait de *sat* un des *lakṣana* du Brahman

La seconde remarque à faire est que, pour définir la réalité ambigue de l'*avidyā*, on a recours au même procédé dialectique qui sert un peu plus haut à caractériser le Brahman à la fois comme agent et comme objet de la connaissance de manière à le libérer de toute dualité[1] , mais si le procédé est le même, le pouvoir du langage est en fait retourné et le résultat est inverse : dans un cas, on part de deux termes qui sont simplement contradictoires pour tout le monde dans leur valeur absolue, être et non-être, pour établir l'ambiguité du monde phénoménal, dans l'autre, on se sert de deux termes opposés et complémentaires dans l'usage courant pour montrer comment ils peuvent s'appliquer ensemble et d'un même mouvement, c'est-à-dire sans opposition ni distinction, à l'unique Absolu. D'un côté on s'installe dans la contradiction pour rendre compte d'une réalité indéfinissable et qui *doit* le rester, de l'autre on la dépasse par référence à une réalité dont on *sait d'avance* qu'elle échappe d'une manière absolument originale à toute contradiction Ainsi se confirme l'impression que Maṇḍana joue du langage avec une très grande liberté, que la forme ou la lettre du discours n'est rien sans la supposition préalable d'une possibilité de compréhension chez l'interlocuteur, que ce dernier doit immédiatement rejoindre le sens visé par-delà la forme de son expression.

C'est à ce point que se nouent, dans la doctrine de l'inconnaissance, les fils qu'ont tendus les différents *lakṣaṇa* du Brahman · on ne trahissait nullement la pensée de Maṇḍana en insistant sur l'importance primordiale donnée aux *laksaṇa* qui ont un rapport direct à la destinée humaine, et cette importance va se trouver maintenant justifiée philosophiquement. Apparemment la définition du monde phénoménal comme illusion qui se détache sur fond d'être suffit à faire disparaître tout soupçon de dualité et fournit en même temps quelque chose dont il faut se débarrasser *nādvaitahānam na nivartanīyasyābhāvo vā*. Cependant l'adversaire a demandé de quoi relevait l'*avidyā* *kasyāvidyā* Elle n'est pas le Brahman Puisque d'autre part elle n'est pas un *atyantāsat*, un non-être absolu, il faut bien la « situer » par rapport au Brahman. On sait que la réponse de Mandana ici diffère de celle de Śaṅkara et qu'elle aura une postérité dans une

(1) Cf ci-dessus, p 17.

des écoles du Vedānta śankarien, celle de Vācaspati Miśra[1]. Aussi l'idée de Maṇḍana que l'*avidyā* relève du *jīva*, du vivant individuel, s'est-elle trouvée historiquement réduite à un thème de discussion scolastique, à l'intérieur du Vedānta śaṅkarien, entre partisans du *jīva* et partisans du Brahman comme « support » — *āśraya* — de l'inconnaissance. Elle risque d'y perdre une bonne partie de sa signification propre, car chez Maṇḍana elle est très solidement reliée à l'ensemble de la doctrine et l'on ne pourrait pas imaginer une lignée de vedāntin issus de Maṇḍana dont les uns opteraient pour le *jīva*, les autres pour le Brahman, en gardant par ailleurs la doctrine du maître pour l'essentiel : que deviendrait le Brahman-Parole si le *jīva* n'était pas « responsable » de l'ignorance ? Que deviendrait la voie tracée par la Parole vers la connaissance, le passage progressif du monde phénoménal à l'appréhension directe de la Réalité ? C'est tout cet édifice qui s'effondrerait, c'est la profonde originalité du philosophe qui disparaîtrait. Aussi vaut-il la peine de s'attarder à cette pièce maîtresse de son système.

Apparemment on s'enfonce dans des difficultés sans nombre en introduisant cette idée (p. 153) : « Quant à la question « de qui relève l'inconnaissance ? » nous y répondons : « des vivants ». — Mais les vivants (individuels) ne sont pas différents du Brahman. C'est ainsi en effet qu'il est dit : « ayant pénétré (en toutes choses) par lui-même en tant que vivant individuel »(ChU 6 3 2). — C'est vrai du point de vue de la réalité absolue, mais ils en sont différents par l'imagination — Mais qui possède cette imagination différenciatrice ? Ce ne peut être le Brahman car, étant fait de connaissance, il est vide d'imagination ; ce ne sont pas non plus les vivants, parce qu'ils n'existent pas avant l'imagination (qui les pose comme différents du Brahman), étant donné qu'il s'ensuivrait une dépendance mutuelle : la division en vivants en effet dépendrait de l'imagination et l'imagination aurait les vivants pour supports. » On semble avoir multiplié les entités indéfinissables : pour fonder l'*avidyā* on renvoie au *jīva*, mais si celui-ci n'a d'existence propre que par un acte d'imagination, on est à nouveau renvoyé au Brahman pour fonder cet acte d'imagination, ce qui est impossible. Et si l'on veut s'en tenir au *jīva*, on n'échappe pas au cercle logique.

Maṇḍana donne deux réponses entre lesquelles il ne choisit pas, sans doute parce que toutes les deux lui paraissent nécessaires : d'abord la recherche d'une cause réellement existante n'est pas requise quand il s'agit d'illusion. La cause de l'illusion peut n'avoir pas plus de réalité que son effet. D'autre part, puisque l'*avidyā* et le *jīva* sont sans commencement, il n'y a pas à savoir lequel est cause de l'autre, pas plus qu'on ne peut chercher à établir d'antériorité chronologique entre la graine et la pousse premières, puisqu'il n'y a jamais eu de première graine ou de première pousse. Les deux réponses

(1) Cf. Introduction de Kuppuswami Sastri à la BS p. xxviii

vont dans le même sens : l'acte d'imagination nécessaire pour qu'il y ait *jīva* est déjà du domaine de l'*avidyā* et ne saurait relever du Brahman. *Jīva* et *avidyā* sont donnés ensemble : ils sont comme l'éclatement en sujet et objet de la conscience pure originaire, et l'antériorité du *jīva* est logique plutôt que chronologique ou même ontologique. Ce qui est important, c'est que l'on ait la séquence Brahman-*jīva-avidyā* plutôt que Brahman-*avidyā-jīva*. De cette manière, l'*avidyā*, c'est-à-dire l'ensemble de la diversité cosmique, est dans le *jīva* et non le *jīva* dans le monde de l'*avidyā*. L'*avidyā* perd en solidité ce que le *jīva* gagne en maîtrise sur sa propre illusion, celle qui le constitue en même temps qu'elle constitue le cosmos. Dans ce développement sur *jīva* et *avidyā*, le terme *jīva* est ainsi employé dans l'acception bien délimitée d'« individualité empirique », et c'est la *śruti* (ChU 6 3 2 en particulier) qui fournit encore ce terme sinon sa connotation précise. Si le *jīva* doit être ainsi placé entre le Brahman et l'*avidyā*, c'est aussi qu'il est d'une certaine manière indéfinissable et double · en tant qu'être illusoire, il est le *jīva* tourné vers l'inconnaissance, mais en tant que réel et identique au Brahman, il est l'ātman pur et lumineux, le Soi profond qui anime secrètement le *jīva* et l'amène à se retourner vers le Brahman . *tasminnapi (dhyānābhyāse) pravilīne svacchaḥ pariśuddho'syātmā prakāśate*, « quand cet (effort de concentration) aussi a disparu, l'ātman qui (le faisait) brille dans sa transparence et sa totale pureté » (p. 156). Le *jīva* n'est que le reflet — *pratibimba* — d'un original qui est le Brahman lui-même. A l'intérieur du Vedānta moniste, Maṇḍana présente une ligne de pensée « idéaliste », par opposition à Śaṅkara qui serait un « réaliste » avec son *avidyā* fondée sur le Brahman Le premier doit se déprendre du mode de pensée empirique, le second doit se détourner du monde phénoménal On voit déjà les implications pour la doctrine de la *Brahmasiddhi* : c'est le *jīva* qui, sentant sourdement ou de plus en plus clairement l'ātman qui le presse vers la délivrance, peut s'orienter vers la connaissance, peut décider de mettre un terme à l'illusion qui le constitue *jīva* pour se retrouver ātman et donc Brahman. D'autre part, ce sera moins l'identité ātman-Brahman qu'il s'agira de réaliser, comme chez Śankara, que la disparition des différences auxquelles le *jīva* lui-même est lié

C'est déjà la vue d'ensemble que donne la suite du texte pour répondre aux objections massives qu'on oppose au philosophe. Ce n'est sans doute pas par hasard que ces objections semblent reprendre celles que Kumārila Bhaṭṭa dans le *Ślokavārttika (sambandhākṣepaparihāra)* lance à ceux qui ne veulent pas accepter une relation naturelle et éternelle entre les mots et leurs objets et font intervenir un Puruṣa créateur. Maṇḍana, avec son Śabdabrahman, a évidemment résolu d'avance le problème du langage dans le même sens que le Mīmāmsaka, avec une justification ontologique qui manque à celui-ci. Kumārila, dans le passage que cite la BS (p. 154), s'en prend, semble-t-il, à la doctrine purāṇique des périodes cosmiques

plutôt qu'à un système philosophique déterminé ; Maṇḍana n'accepte sans doute pas davantage ce rythme du cosmos que le Puruṣa émet et résorbe à intervalles réguliers, et le fait même qu'il place l'*avidyā* dans le *jīva* au lieu de le faire dépendre directement du Puruṣa (ou, dans son cas, du Brahman) facilite la réponse[1]. On se débarrasse d'abord aisément de l'objection d'un Être qui agirait sans but — ce qui est le comble de l'absurdité aussi bien pour Maṇḍana que pour Kumārila, puisque l'action est douleur — : l'*avidyā* n'a pas plus de but que d'origine, elle peut être assimilée à un jeu, quoiqu'elle ne soit le jeu de personne (un vedāntin non dualiste doit se retrouver du côté des auteurs purāniques quand il parle de la *māyā*) ; ce qui a l'avantage de résoudre du même mouvement bien des aspects du problème du mal : c'est d'ailleurs la loi du karman individuel qui structure l'*avidyā* de chaque *jīva*, et le mal qui souille chaque *jīva*

(1) Les doctrines respectives de Mandana et de Śankara pourraient ainsi se disposer de part et d'autre de la structure des cosmogonies purāniques (pour le détail de ces dernières, cf Études de mythologie hindoue I et II)

Mandana	Purāna	Śaṅkara
Brahman	Puruṣa	Brahman
jīva	Brahmā (= *ahankāra* ou *mahān*)	*avidyā* (— Īśvara)
avidyā	*avidyā*	êtres transmigrants
	êtres individuels	

Le schéma purānique implique une émission au cours du temps et l'*avidyā* est toujours le premier moment de l'émission secondaire initiée par Brahmā quand il sort de son sommeil yogique après une nuit cosmique C'est à partir de cette *avidyā* (qui est quintuple comme dans le Sāṅkhya) que les différentes catégories d'êtres individuels sont émises Le Vedānta de Mandana et de Śaṅkara suppose une concomitance parfaite et éternelle du Brahman, de l'*avidyā* et des êtres transmigrants Mais il apparaît tout de suite que le schéma de Mandana exclut à jamais l'insertion des catégories purāniques (et donc aussi sāṅkhya), en particulier, il semble n'avoir nullement besoin d'un Īśvara et ne lui faire aucune place, et il ne croit pas davantage à la possibilité de l'omniscience (qui, chez lui comme chez les Mīmāmsaka, apparaît essentiellement comme une thèse bouddhiste) En revanche, le schéma de Śaṅkara laisse subsister la possibilité d'un Īśvara omniscient au plan de l'*avidyā* et l'intègre effectivement (cf. *Br sū bhāsya* II 1 14) comme intermédiaire entre le Brahman et les êtres transmigrants. La structure reste ainsi ouverte pour l'introduction éventuelle de l'ensemble des catégories sāṅkhya et purāniques et des rythmes cosmiques qu'elles impliquent. Mais, au plan individuel, la voie gnostique vers la délivrance qui, quoique différenciée, est aussi rigoureuse chez Śaṅkara que chez Maṇḍana, exclut ici et là la possibilité d'une « omniscience » de type yogique comme premiere étape du dépassement de l'individualité psychophysiologique, avant l'accès à la connaissance suprême on ne peut que chercher à exténuer les pouvoirs de la *māyā* et non a les connaître dans leur étendue la plus grande N'oublions pas que l'omniscience n'est jamais que la connaissance simultanée de tout ce qui existe, a existé et existera en tous les points de l'espace Le Vedānta, quand il s'élargira avec Rāmānuja, intègrera a la fois les catégories purāniques, le yoga et la bhakti, le Purusa suprême, et ne pourra plus être strictement non-dualiste Peut-être faudrait-il en revanche voir dans le schema de Mandana une fidelite plus stricte a la mythologie des *upanisad* vedāntiques anciennes qui mettent la constitution de l'Absolu en ego à l'origine du déploiement du cosmos ce que les *upanisad* affirment ainsi en termes de récits cosmogoniques, c'est bien, semble-t-il, que le monde phénoménal est lié à la formation d'un ego qui ne connaît plus la vérité de son origine Quant aux deux méthodes d'accès à la délivrance. assez largement différenciées comme on le verra, de Śaṅkara et de Mandana, elles peuvent se recommander l'une et l'autre des mêmes *upanisad*

n'est finalement lui-même qu'*avidyā* ; seul le Brahman qui est pur et qui est *vidyā* existe réellement.

Cependant, on finit par trop prouver en voulant libérer l'*avidyā* de tout contenu solide : si elle est là depuis toujours avec aussi peu de consistance et de raison d'être, comment pourrait-elle disparaître ? C'est tout le problème de la délivrance que soulève ainsi Kumārila, en se servant des notions mêmes de ceux qui y croient, et c'est donc le Vedānta tout entier qui est mis en question. La réponse de Maṇḍana est claire à souhait et c'est la totalité de sa doctrine qui s'y dessine, comme le laisse entendre une objection aussi fondamentale (p. 155) . « Ce sont les vivants qui sont souillés par l'inconnaissance, non le Brahman. Il est en effet perpétuellement lumière pure et éternelle, sans rien d'adventice qui vienne s'ajouter à lui ; sinon, même en celui qui a atteint l'identité avec le Brahman, l'inconnaissance ne cesserait pas et il n'y aurait pas complète délivrance... C'est pourquoi ce sont les vivants qui, à cause de l'inconnaissance transmigrent, à cause de la connaissance sont libérés. En eux, chez qui la souillure de l'inconnaissance est originelle, l'inconnaissance peut cesser par l'apparition de la connaissance dont la cause est différente. Car dans les vivants la connaissance n'est pas originelle, seule l'inconnaissance est originelle, et elle disparaît grâce à la connaissance qui, elle, est adventice. Quoique les vivants ne soient rien d'autre que le Brahman, on a (ainsi) expliqué la distinction qu'il y a à faire entre la connaissance et l'inconnaissance comme entre l'original et son reflet. »

Premier aspect donc de cette attribution de l'*avidyā* au vivant . quoique rien ne puisse se passer dans l'Un immuable, on peut concevoir la disparition de l'inconnaissance dans le *jīva* auquel elle appartient sans que cela change quoi que ce soit dans l'Absolu. Le *jīva* lui-même, en tant qu'il est ātman, reste inchangé et c'est seulement son aspect de *jīva* — imagination ou illusion — qui s'efface jusqu'à disparaître pour laisser briller la lumière de l'ātman-Brahman. On a ainsi une sorte de chassé-croisé . la connaissance qui est essentielle et éternelle dans le Brahman n'est qu'adventice dans le *jīva* qui, lui, au contraire est lié par nature à l'inconnaissance. Inversement, l'inconnaissance n'est qu'adventice dans le Brahman, où elle n'est due qu'à la présence imaginaire du *jīva*. Mais l'équilibre entre les quatre termes n'est qu'apparent puisque deux d'entre eux sont illusoires . la connaissance, adventice dans le *jīva*, s'y implante jusqu'à le détruire comme *jīva* et avec son consentement, tandis que l'inconnaissance, quoiqu'elle lui soit essentielle, en est extirpée. C'est ce processus qui est maintenant décrit (p. 156) · « Par quel moyen donc l'inconnaissance cesse-t-elle ? — Par les différents moyens de réalisation qui sont mentionnés dans les traités · l'audition (de la parole révélée), la méditation et la concentration répétée, ainsi que la pratique de la chasteté, etc. — Comment ? — Venant après l'audition et la méditation, cet effort répété de concentration sur l'ātman en lequel est nié le déploiement de toutes les différences (par la formule) :

« Il n'est pas ainsi, pas ainsi », c'est lui, de toute évidence, qui s'oppose à la croyance aux différences et qui la fait cesser ; en faisant disparaître cette croyance aux différences dans sa généralité, il disparaît aussi de lui-même. L'audition, etc , en détruisant les divisions comme celle de l'agent, de l'acte et de l'objet de l'audition, n'ont pas pour objet la cessation de divisions particulières, mais plutôt (celle de toutes les divisions) en général. Dans ces conditions, quand cet (effort de concentration) aussi a disparu, l'ātman qui le (faisait) brille dans sa transparence et sa totale pureté. De même qu'une poussière fine d'une certaine substance, quand elle est jetée dans de l'eau souillée par un mélange de poussière, détruisant les autres poussières et se détruisant elle-même aussi, rend (à l'eau) l'état transparent qui lui est propre, de même, quand la croyance aux différences disparaît par l'audition (la méditation, etc), et que la différenciation qui se trouve en l'(audition, etc.) (disparaît) également puisqu'elle n'est pas différente (des premières), alors le vivant demeure dans sa forme propre, transparente et totalement pure C'est par l'inconnaissance seule que le vivant est séparé du Brahman, et quand celle-ci cesse d'exister, il n'y a plus que le Brahman en sa forme propre ; de même que, lorsqu'on brise une cruche par exemple, l'éther (qui se trouvait à l'intérieur) de la (cruche) n'est plus que l'éther suprême, totalement pur. »

Il est évident que tout Vedānta moniste doit accepter de se servir du plan illusoire de l'inconnaissance pour accéder à la délivrance. Cependant les manières de s'en servir peuvent différer. Il est difficile ici, comme sur d'autres points, de savoir avec certitude si Maṇḍana pense au Vedānta de Śaṅkara ou du moins à une doctrine de ce type qui aurait été déjà enseignée dans les écoles, mais on ne peut en nier la possibilité . il insiste sur le fait que la concentration sur l'ātman au moyen de la formule purement négative *neti neti* n'a pas seulement pour effet de faire disparaître les divisions de l'activité empirique de l'ātman lui-même, mais doit faire disparaître la différence en général autrement dit, il ne s'agit pas de s'hypnotiser sur les différenciations qui relèvent de l'activité empirique du *jīva*, mais bien de se pénétrer de l'idée que toute différence doit être niée parce qu'irréelle. Aucune allusion n'est faite aux fameuses formules d'identité telles que le *tat tvam asi*, et le moins que l'on puisse dire est qu'elles ne paraissent pas jouer un rôle spécial pour Maṇḍana, à la différence de textes comme le *neti neti* de la BAU qui nient toute particularité du Brahman. Il semble donc bien que notre philosophe cherche dans la Révélation une pédagogie qui fasse disparaître la croyance à toute différence, tandis que Śaṅkara y cherche plus positivement la formule efficace qui amène le disciple à l'expérience intérieure de l'identité de l'ātman et du Brahman

L'interlocuteur cependant ne s'estime pas convaincu et demande plus de précisions sur la manière dont l'inconnaissance peut contribuer à faire connaître le réel. On ne peut s'empêcher là encore d'évoquer

Śaṅkara et la difficulté qu'il a à montrer comment les « grandes formules » — *mahāvākya* — des *upaniṣad*, quoique participant encore de l'*avidyā*, peuvent assurer le passage soudain du monde de la *māyā* à l'expérience de l'identité absolue de l'ātman et du Brahman. Mais historiquement rien ne prouve que Maṇḍana connaisse la doctrine de l'*Upadeśasahasrī* sur le *tat tvam asi* Inversement, rien ne prouve l'absolue nouveauté de la doctrine de Śaṅkara. A lire la BS, on a plutôt le sentiment que les discussions d'écoles étaient déjà très vives autour de ces problèmes ; et de toutes manières cela peut nous montrer les résonances qu'avaient les idées du Maître pour les contemporains de Śaṅkara.

Après avoir multiplié les exemples de choses qui, à la manière de la poussière évoquée plus haut, se détruisent elles-mêmes en détruisant autre chose, Maṇḍana cite le témoignage de la Révélation (p. 157) : « C'est ainsi qu'il a été dit : « Celui qui sait que la connaissance et l'inconnaissance sont ensemble, par l'inconnaissance il franchit d'abord la mort, après quoi il atteint à l'immortalité par la connaissance (ĪśU 11). » Voici ce que l'on a voulu dire la connaissance et l'inconnaissance, quoiqu'elles soient deux, sont associées dans le rapport de moyen à fin ; la connaissance ne se produit pas sans l'inconnaissance. — Elle est donc une chose à réaliser, et s'il en est ainsi, puisqu'elle est un produit, elle n'est pas éternelle. — A cause de cela (l'*upanisad*) dit « par l'inconnaissance (il franchit) la mort ». C'est-à-dire · l'inconnaissance n'est pas le moyen de réaliser la connaissance ; mais plutôt, par ce qui est encore inconnaissance et qui consiste en audition etc , c'est l'inconnaissance elle-même qui cesse d'exister C'est précisément l'inconnaissance qui est appelée « mort » ; une fois que celle-ci a cessé, on accède à l'immortalité, indiquée sous la forme de la connaissance (c'est-à-dire que l'on parvient) à demeurer dans sa forme propre, tout comme le cristal de roche lorsque l'a quitté la couleur causée par son support (et qui est pour lui) une délimitation extrinsèque. Sans autre effort on demeure (alors) dans sa forme propre qui est connaissance Autre interprétation . l'inconnaissance n'est pas dépourvue de connaissance En effet, même la croyance à la différence n'est pas vide de (toute) lumière ; s'il n'y avait pas du tout de (lumière), la différence ne serait pas mise en lumière C'est pourquoi c'est seulement la lumière suprême qui est mise en lumière ici et là. Selon ce qui a été dit « L'univers resplendit de sa splendeur ; de son éclat étincelle cet univers (KaU 2 2 15) ». Mais l'inconnaissance s'attache à elle , selon que l'on a dit · « Toute vision est totale, sans formation mentale, mais le puruṣa intérieur la voit comme informée par la pensée (?). » De la même manière, la connaissance qui consiste en audition etc. de l'unicité de l'ātman n'est pas sans inconnaissance, du fait que les divisions en agent, acte, etc. de l'audition s'attachent à elle. Ainsi donc, après avoir franchi l'inconnaissance qui est croyance aux divisions, grâce précisément à l'inconnaissance qui est proche de la

connaissance, on demeure en sa forme propre éternelle, qui consiste en connaissance, tout comme l'eau troublée par un reflet, quand celui-ci cesse. »

Le reste de la discussion sur ce point consiste à donner des exemples de moyens « irréels » — *asatya* — ou « faux » — *mithyā* — qui produisent un effet réel — *satya* — . ainsi de l'écriture qui représente les phonèmes audibles et les fait connaître efficacement, du dessin d'une chose qui représente cette chose ; ainsi d'un reflet visible — mais *asatya* — qui fait inférer correctement son original réel mais invisible, d'une parole éternelle — *nityaśabda* — qui donne la connaissance correcte d'un objet particulier en assumant des différenciations irréelles — *asatya* —. Ainsi encore d'une morsure de serpent imaginaire, *mithyā* donc, qui cause réellement la mort par la frayeur qu'on en éprouve. Cette série d'exemples jetés pêle-mêle, où le vrai et le réel, l'irréel et le faux ne sont pas distingués, met en garde contre une première interprétation trop simple, et surtout bien peu indienne, de l'opposition entre Maṇḍana et Śankara : il n'y a pas entre eux l'opposition de l'intellectuel au mystique, de la vérité à l'expérience de la Réalité. Aussi bien tous deux visent-ils à l'unité finale de type mystique, mais l'opposition est entre deux voies gnostiques, deux voies spirituelles où la connaissance joue le rôle essentiel , chez Maṇḍana, l'accès à la connaissance ultime est conçue comme un lent processus intérieur initié par l'enseignement révélé et qui transforme en même temps le rapport du *jīva* à son monde illusoire ; chez Śankara, il doit être une brusque illumination intérieure provoquée de l'extérieur. Dans le premier cas, c'est la lente rumination mentale des vérités entendues qui transforme l'aspect extérieur de toutes choses, y compris de l'expression de ces vérités, pour aboutir à la révélation intérieure finale , la difficulté est celle de tout cheminement intérieur, et celui-ci doit s'aider de la pratique des vertus traditionnelles du religieux. Dans l'autre cas, les vertus traditionnelles ont dû d'abord purifier l'être individuel pour qu'il puisse écouter efficacement la formule révélée. La difficulté est alors de comprendre comment le multiple a pu provoquer le passage à l'Un en faisant l'économie d'un cheminement mental.

Vue sous cet angle, l'opposition entre les deux variétés de Vedānta moniste fait comprendre d'emblée pourquoi Mandana n'a pas eu à faire une exégèse raffinée du langage de la Révélation à la manière de Śaṅkara, et qu'il n'y a pas lieu d'interpréter cette absence comme le témoignage d'une pensée plus primitive, d'une expression plus grossière de la philosophie du Brahman. La parole, qu'il a introduite au niveau même de l'Absolu, reste parole de bout en bout, elle ne se fait jamais totalement langage, sinon peut-être à l'intérieur du plan empirique, de la *māyā* Si la connaissance exprimée de la Révélation n'est jamais pure d'inconnaissance (puisqu'elle reste au plan du multiple et de la différence), en revanche l'inconnaissance est transparente à la connaissance, elle n'est pas pure opacité, encore

moins pure ténèbre[1]. Le texte que nous venons de citer et qui commente lui-même une phrase de l'*Īśopaniṣad* fonde déjà en doctrine la méthode de Maṇḍana que nous voyons à l'œuvre depuis la toute première page de la *Brahmasiddhi* : nous sommes sûrs que ce qui nous entoure est *māyā*, que tout ce que nous voyons, pensons, faisons, est du domaine de l'inconnaissance. Nous sommes sûrs aussi que la Révélation upaniṣadique est seule à nous faire connaître l'Absolu. Cependant, cette Révélation nous donne un point d'appui pour déchiffrer le monde, pour entrouvrir le livre scellé de l'illusion cosmique et y apercevoir de plus en plus nettement les traces de l'Un Ce serait probablement faire un contre-sens que d'interpréter le cheminement intérieur de l'aspirant à la délivrance comme une méditation sur les seuls enseignements révélés à l'exclusion de tout regard sur le monde. Il semble au contraire que toute la *Brahmasiddhi* soit comme la mise en œuvre de la bipolarité de ce cheminement, où la méditation de l'enseignement révélé provoque comme une catharsis de la connaissance sensorielle (avec tous les désirs afférents), où le donné sensible lui-même devient transparent à l'unité de l'Être.

« Le Brahman n'est pas fait de tout, mais tout est fait du Brahman — *brahmaṇo na sarvātmatā sarvam tu brahmātmakam* (lit. le Brahman n'a pas tout pour ātman, mais tout a le Brahman pour ātman) —. » Cette belle formule de Maṇḍana (p. 166), qu'il avance pour expliquer deux autres notes couplées « *asarvam sarvam*, il n'est pas tout, il est tout », est sans doute centrale dans sa philosophie et montre que le monisme vedāntique ne verse nullement dans le panthéisme. Il semble cependant que ce n'est pas fausser la pensée de l'auteur que de voir cette affirmation subordonnée à la doctrine de l'*avidyā* qui précisément la permet. Au surplus, l'association des deux opposés *asarvam-sarvam* reprend le procédé que l'on a déjà vu appliquer à l'ātman pour dire de lui qu'il est sujet et ne l'est pas, qu'il est objet et ne l'est pas Le rapprochement avec l'*avidyā* qui est définie comme *tattvānyatvābhyām anirvacanīyā* permet de mieux cerner la valeur de cette forme d'expression. Alors que l'inconnaissance n'est ni être ni non-être, le Brahman est à la fois tout et non-tout, sujet et non-sujet, etc. La négation des contradictoires définit l'ambiguïté de la *māyā*, de cette illusion d'être qui ne peut être pur non-être, tandis que l'affirmation des opposés s'applique au Brahman pour exprimer sa transcendance par rapport à chacun des opposés Le langage, encore une fois, a donc en lui-même les ressources suffisantes pour

(1) Il ne s'agit pas ici d'instituer une comparaison systématique avec Śaṅkara Cela dépasserait le cadre de cette brève étude, et peut-être faut-il encore défricher beaucoup de terrain avant de pouvoir le faire Aussi nous bornerons-nous à noter ici que Śaṅkara a bien vu également que le domaine de l'*avidyā*, précisément parce qu'il n'est pas pur *asat*, garde comme une trace de l'Être absolu. Mais il en fait plutôt une analyse ontologique destinée a sauvegarder l'unité absolue de l'Être, où il distingue à sa manière les deux *śakti* de la *māyā*, *vikṣepaśakti* et *āvaraṇaśakti* Maṇḍana s'attache davantage à en tirer les conséquences sur le plan de la connaissance.

faire comprendre l'opposition de l'Absolu et de la *māyā* et pour former, avec des termes d'usage courant et très généraux, des expressions applicables spécifiquement à l'un et à l'autre. Ce qui, il ne faut jamais l'oublier, va de pair avec la conviction que l'Absolu ne peut être atteint directement par la parole.

C'est donc ce Brahman qu'il va falloir découvrir à l'aide de cette *māyā*.

II. *Différence et non-différence*

Une des notes du Brahman les moins développées dans le *Brahmakāṇḍa* est l'unité. Ce serait évidemment faire un contre-sens que d'en conclure à son caractère mineur · en fait, elle est mentionnée immédiatement après l'*ānanda* qui est la première de toutes. Les textes révélés abondent en faveur de l'Un sans second et Maṇḍana se borne alors à affirmer la réalité absolue de cette unicité et le caractère métaphorique de toute référence à la multiplicité. La distinction des expériences individuelles au plan empirique n'est elle-même qu'imaginaire, ce que confirme un peu plus loin dans le texte la doctrine de l'*avidyā* fondée sur le *jīva* la distinction des états éprouvés par chacun et la distinction des états éprouvés par plusieurs personnes à la fois, tout cela est une « connaissance erronée ». De même tout ce qui nous donne l'idée de la différence ou de la multiplicité.

Tout cela est affirmé dans le *Brahmakāṇḍa* et reste à prouver. Cela soulève en effet une grave question préalable qui va faire l'objet du *Tarkakāṇḍa*. Dans le *Tarkapāda* du *Śābarabhāsya* déjà, la Mimāṃsā avait dû se préoccuper de savoir comment la *śruti* s'articulait avec la perception. Śabara concluait que la perception, en s'appliquant uniquement au visible, et la *śruti*, en ne nous donnant que la connaissance de l'invisible — les deux suffisant à couvrir la sphère entière du connaissable — ne pouvaient en aucune manière entrer en conflit. L'autorité de chacune tient précisément à ce qu'elle est parfaitement indépendante de l'autre en son domaine propre[1]. C'est évidemment ce schéma que Maṇḍana a devant les yeux et son *Tarkakāṇḍa* en porte la marque, mais le problème se présente de façon différente pour lui. La *śruti* de Śabara est celle des rites, celle qui commande la religion séculière, ce royaume de la multiplicité où il s'agit d'assurer l'avenir par des actes appropriés . elle est une charte des activités religieuses du brahmane. La *śruti* de Maṇḍana, ce sont les textes upaniṣadiques qui, inlassablement, reviennent sur le Brahman un et sans second. Avant même d'aborder le problème de ces deux aspects de la *śruti*, il faut se demander si les *upanisad* peuvent prétendre à une autorité quelconque . il n'y a plus maintenant de juxtaposition

(1) Cf *Theorie de la connaissance*, pp 65-100

pure et simple du domaine du visible où règne la perception et de l'invisible que révèle la *śruti*. Mais la Révélation de l'Un prétend être celle du plan de l'Être absolu qui se superpose au plan empirique du perçu pour lui enlever sa densité ontologique. En un mot, la perception nous fait connaître le monde de la différence, la *śruti* nous révèle l'Un sans second qui nie de lui-même toute différence. Il y a donc, au moins à première vue et pour quelqu'un qui ne récuse pas l'évidence de ses sens, une contradiction flagrante entre les deux piliers de la connaissance. Comme tous les deux sont donnés effectivement dans notre expérience — et l'on sait que la *śruti* s'impose à la conscience du brahmane avec la même nécessité que le témoignage de la perception —, il n'est pas question de supprimer l'un au profit de l'autre, mais plutôt de déclarer l'un vrai absolument et l'autre illusoire . deux solutions sont possibles et Maṇḍana opte naturellement pour la vérité ultime de l'*abheda*

On a déjà noté dans le chapitre précédent que, là où Mandana s'écartait de la façon la plus notable du Vedānta moniste, à savoir dans son affirmation du Brahman comme Parole, il prenait appui sur Bhartṛhari. Il n'est pas sans intérêt de lui retrouver ici la même source d'inspiration, au moment où il reprend le problème du fondement de la validité de la *śruti* sur des bases qui ne sont plus celles de la Mīmāṃsā. Bhartrhari en effet, tout en gardant la totalité de la *śruti* et en mettant peut-être même l'accent sur l'aspect ritualiste, dévalorisait déjà la perception au profit de la Parole, celle-ci étant à vrai dire avant tout la Parole interne que chaque être possède en lui-même et garde d'une naissance à l'autre[1]. C'est finalement le seul *pramāna* qui soit au-dessus de tout soupçon d'erreur.

Mais si Maṇḍana s'appuie en ce point sur Bhartṛhari — au moins dans son inspiration d'ensemble —, il est aussi vrai que c'est pour résoudre une difficulté que Śabara avait rencontrée sous une autre forme et qu'il résolvait à sa manière en faisant curieusement appel aux *upaniṣad* . on lui objectait que la *śruti* contredisait la perception, puisqu'elle promettait des récompenses après la mort, alors qu'en fait on voit le cadavre livré au bûcher funéraire pour y être détruit. Il montrait que ce que promettait la *śruti* ne concernait pas l'homme dans son corps mortel, mais l'ātman immortel. Et comme la *śruti* ne lui paraissait habilitée qu'à faire connaître des rites à exécuter, il faisait appel à l'expérience immédiate que chacun fait de son moi pour y appuyer le témoignage des *upaniṣad* sur l'ātman · l'expérience perceptive de la continuité du moi permettait de poser l'existence d'un ātman permanent[2]. Maṇḍana, lui aussi, va s'efforcer de montrer qu'il

(1) *Op cit.*, pp 311-315.

(2) Cf. « *L'ātman* dans le Commentaire de Śabarasvāmin. » On voit en passant que ni le Mīmāmsaka ni le Vedāntin, ces avocats inconditionnels de la *śruti*, ne songent à abolir l'évidence perceptive Ils se bornent à l'interpréter en fonction de leurs doctrines respectives et, ce faisant, reconnaissent implicitement sa prééminence

n'y a pas contradiction entre les deux *pramāṇa*, mais comme pour lui la *śruti* est avant tout ce qui affirme l'Un sans second, la non-différence, et ne peut affirmer autre chose, la perception va être analysée de manière à corroborer cette affirmation qui fait en elle-même pleinement autorité.

Enfin, si le problème du rapport des deux *pramāṇa* semble bien être spécifiquement brahmanique, les termes auxquels on le réduit ici : différence contre non-différence, évoquent plutôt la polémique avec le bouddhisme. L'angle choisi n'est donc pas arbitraire mais se place au contraire très précisément dans le contexte philosophique contemporain. Le bouddhisme est instantanéiste et lie la perception à la seule différence, réservant les continuités, les rapports, les identités au travail de la pensée imaginative. La position de Maṇḍana va se trouver symétrique de celle du bouddhiste : si c'est l'*abheda* qui est vrai, il faudra d'une certaine manière le trouver aussi dans la perception. C'est la tâche essentielle du *Tarkakāṇḍa*. On ne pourra ici suivre le détail de la discussion, mais on s'attachera à en marquer les principales articulations. L'aspect dialectique de toute l'argumentation ne saurait faire perdre de vue que c'est Maṇḍana qui mène le jeu et que sa philosophie s'exprime à travers ces méandres.

La contradiction entre l'enseignement de la non-différence par la Parole et la perception est, à première vue, installée au cœur même de la Parole, car celle-ci doit se servir de la multiplicité des sons concrets et de la multiplicité des termes et des relations à l'intérieur des phrases même pour exprimer l'Un. N'est-ce pas là le premier défi porté à la doctrine de l'*abheda*, et le plus grave aussi, puisqu'il semble condamner tout effort pour exprimer l'Un ?

La densité des réponses de Maṇḍana aux objections les plus cruciales est toujours exemplaire. Celle-ci ne fait pas exception (p. 194) : « Quant à l'objection qu'il faut admettre l'autorité des (autres moyens de connaissance), qui dit le contraire ? Mais cette (autorité) consiste en l'absence de désaccord avec l'expérience courante, elle ne consiste pas à faire connaître la réalité. La vision de la réalité vient de la Parole révélée, qui est établie par les autres (moyens de connaissance), perception, etc., ceux-ci étant doués d'autorité au plan de l'expérience courante. Lorsque ces derniers sont en contradiction avec la (Parole révélée), c'est seulement l'aspect de connaissance du réel qui est annulé en eux, mais non l'aspect par lequel ils s'accordent avec l'expérience courante. Et l'on a déjà constaté qu'une connaissance à laquelle on accède ensuite a plus de valeur que celle à laquelle on accède d'abord, quoique celle-ci soit requise comme cause (de la seconde). Par exemple, quand il y a des arbres au loin, on accède à la connaissance des arbres à partir des cognitions (que l'on a cru avoir) d'un éléphant. En effet, on a besoin de cognitions répétées de l'éléphant comme causes pour accéder à la connaissance distincte des arbres, car celle-ci n'est pas produite simplement par le contact de l'organe sensoriel et de l'objet, puisqu'elle n'existe pas au moment où celui-ci

survient; ce n'est pas non plus une différence de lieu (qui la produit), parce qu'elle surgit même pour celui qui reste au même endroit. C'est pourquoi il faut admettre qu'elle se produit chez celui dont le manas est attentif aux arbres qu'il a devant lui, grâce au contact avec l'organe sensoriel, aidé par la disposition de l'idée qui est restée de la perception erronée antérieure. On peut donner en exemple aussi une idée comme celle du (nombre) vingt qui, de la même manière, a pour moyens les idées des nombres un, etc. De cette manière, on a réfuté aussi ce que certains disent, à savoir que l'accès à la connaissance de l'objet des textes vedāntiques se supprime de lui-même, car on ne peut connaître la non-différence sans (faire appel à) la différence : l'accès à la connaissance de la (non-différence) en effet aurait pour moyen les différences, or ce serait impossible, puisque la non-différence ne se produit qu'en ayant rejeté complètement les différences. (Cela est réfuté) puisque l'accès à la connaissance suppose un moyen, mais non la réalité absolue de ce moyen : en effet on accède à la connaissance de la réalité même à partir d'une connaissance fausse ; et l'on a bel et bien accepté la réalité de la différence au plan empirique. »

Le passage s'ouvre et se clôt sur l'affirmation de la valeur de la perception au plan empirique — *vyavahāra* —, celui de la conversation et des activités courantes, mais ce plan est immédiatement dissocié de celui de la réalité — *tattva* —. En cas de conflit entre le témoignage de la perception et celui de la *śruti*, c'est simplement cette dualité des plans qui se fait jour : la perception n'a pas autorité pour nous faire connaître la réalité. Mais on ne s'en tient pas à cette affirmation : on va se servir du fait même que la Parole doit se faire audible, donc perceptible, donc multiple, pour établir sa supériorité sur la perception Un peu plus haut, Maṇḍana avait évoqué une règle de Mīmāṃsā (Mī sū 6 5 54) qui veut que, dans une série d'indications ce qui vient après annule ce qui précède (cf. p. 192-3), or la Parole vient après la perception et doit donc l'annuler. Mais, dans ce cas particulièrement difficile où la Parole, par sa signification, contredit la perception, il faut au moins être assuré que la Parole ne peut errer : cela, nous en sommes sûrs, puisqu'elle est éternelle, sans origine humaine ou divine, et qu'elle est la seule source de révélation sur l'Un invisible que nous ayons. Dernier obstacle à surmonter : la Parole a besoin de la perception et des autres moyens de connaissance qui dépendent de la perception pour se communiquer. C'est donc qu'elle n'est pas une source de connaissance indépendante, donc qu'elle ne fait pas autorité et ne peut pas contredire le perçu. La réponse de Maṇḍana est venue avec la distinction précise qui s'impose : « *na pramitāvapekṣāvattā śabdasya pratyakṣādiṣu, kintu svarūpasiddhau; anyathā pramāṇam eva na syāt* — La Parole ne dépend pas de la perception et autres (moyens de connaissance) pour donner une connaissance droite, mais pour l'établissement de sa forme propre ; sinon, il n'y aurait même pas de moyen de connaissance droite» (p. 194).

Il faut isoler les deux aspects de la Parole, de toute parole d'ailleurs : celui par lequel elle est moyen de connaissance droite, c'est-à-dire expression d'un sens, d'un objet — *artha* —, et celui par lequel elle se communique.

Tous ces préambules au long texte que nous venons de citer montrent que nous sommes toujours à l'intérieur de la problématique brahmanique, où la distinction des « moyens de connaissance » est fondée sur la distinction de leurs domaines. En fait, tous les autres *pramāṇa* — inférence, analogie, présomption — sont appuyés sur la perception, mais ils visent à en étendre le domaine, non à doubler son effet propre ou à lui ajouter autre chose. Quant à la parole, tous les autres *pramāṇa* y recourent pour formuler leur effet propre. Dire que la parole dépend de la perception auditive est d'autant plus banal que la parole est considérée même par la Mīmāṃsā exclusivement sous son aspect de parole actuellement énoncée, quoiqu'elle soit, en tant que Révélation, parole autosubsistante et éternelle. Si l'on peut considérer comme une menace à son indépendance parfaite qu'elle ait recours à la perception auditive, c'est précisément dans la mesure où il s'agit d'affirmer l'Un absolu comme seul Être à l'aide de sons multiples, donc irréels. La distinction entre la forme propre de la parole et sa fonction de *pramāṇa* est seulement la première étape de la réponse de Maṇḍana[1]. Il lui reste à expliquer comment cette forme propre elle-même est possible à partir de l'énonciation de sons multiples, ou comment la multiplicité des sons est requise pour affirmer l'Un.

Il faut de toute évidence rapprocher la réponse que Maṇḍana donne ici de la manière dont il rendait compte, dans le *Brahmakāṇḍa* (cf. ci-dessus, p. 34), de l'*avidyā* comme moyen d'accéder au Brahman. Le premier acte du *jīva* en marche vers la connaissance n'était-il pas d'écouter — *śravaṇa* — l'enseignement du maître afin de le méditer ? Mais l'audition était explicitement décrite comme un premier stade qui devait être suivi d'un travail purement intérieur de la pensée, au cours duquel la connaissance de l'Un s'affermissait au détriment de celle du multiple. Ce multiple est lui-même « faux », « irréel », « imaginaire », mais il sert de moyen à la connaissance finale (cf. ci-dessus, p. 36). Ici, de même, l'audition proprement dite de la parole, nécessaire à l'établissement de sa forme propre, est du domaine de l'*avidyā*, de la réalité empirique — *vyavahāra* —, et elle est assimilée par conséquent à une connaissance erronée ; quand on est placé trop loin ou dans de mauvaises conditions de visibilité, on prend d'abord un arbre pour un éléphant ; c'est seulement à force d'actes de perception répétés et attentifs que l'éléphant devient arbre, que la perception erronée de l'éléphant conduit à celle de l'arbre[2]. Si surpris que l'on

(1) Cf. VP. I, les nombreux sūtra relatifs à la « forme propre » comme élément verbal distinct et qui s'interpose entre l'élément énoncé et le sens.

(2) Nous retrouverons cette comparaison avec la perception erronée de l'éléphant (cf. ci-dessous, ch. V, p. 114) Elle figure dans la *Sphoṭasiddhi* (sous la kā. 20) aussi bien que dans la vṛtti de VP. I 89.

puisse être à première vue par une telle explication de la perception correcte à partir de la perception erronée, il faut la prendre avec toute sa force et peser tous les termes : les arbres sont en contact dès le début avec l'organe sensoriel, et seulement eux[1], mais cela ne suffit pas pour produire la perception des arbres puisqu'elle ne se produit pas et que l'on a à la place la perception d'un éléphant. Selon la conception panindienne, chaque acte de perception est instantané, mais il peut être répété et, s'il est attentif — *praṇihitamanas* —, il laisse des dispositions qui modifient chaque perception suivante jusqu'à ce qu'enfin surgisse la perception correcte. Ici, il n'est même pas question de la connaissance intermédiaire de la forme propre de la parole : on passe directement de la perception fausse des paroles — ou des sons — multiples à la connaissance de l'*abheda*.

On voit donc ici, pour la première fois dans la *Brahmasiddhi*, se combiner une théorie de la perception erronée qui est celle du *Vibhramaviveka* et une conception de l'*avidyā* déjà explicitée dans le *Brahmakāṇḍa* mais que le Vibh V n'ignore pas (cf. 27-28), pour rendre compte de leur commun rapport à la connaissance vraie. Celle-ci ne surgit que par le moyen de la connaissance erronée, puisque c'est la seule que le *jīva* ait à sa disposition ; l'inconnaissance et l'erreur se trouvent ainsi douées d'une efficacité qui ne leur avait jamais été reconnue avec cette netteté, mais dont le principe se trouve déjà chez Bhartṛhari, appliqué à la parole. Quoiqu'il s'agisse ici aussi de la parole, le raisonnement que fait Maṇḍana et l'exemple qu'il emprunte à la perception visuelle élargit le modèle qu'il propose aux dimensions mêmes de l'*avidyā*. Mais cette fécondité de l'erreur amène évidemment à considérer tout autrement le domaine de l'inconnaissance et des activités empiriques : celui-ci n'est pas seulement ce dont il faut se détourner, il est aussi ce dont il faut partir pour avancer dans la connaissance Il ne suffit donc pas d'y reléguer la vie quotidienne, on est en droit de le scruter et de s'attendre à y voir poindre quelque chose de l'Être. En d'autres termes et pour reprendre le problème d'où nous sommes partis : il est peut-être abusif d'opposer perception et parole vedāntique comme on oppose différence et non-différence.

Cependant, avant d'analyser davantage le domaine de la perception, Maṇḍana écarte encore une objection : tout vedāntin qu'il soit, il ne peut pas ignorer que la *śruti* ne se réduit pas aux *upaniṣad* et encore moins, dans ces *upaniṣad*, aux propositions purement vedāntiques. N'a-t-il pas lui-même écrit un traité sur l'injonction védique ? Or la partie de la *śruti* qui enseigne les rites ne peut guère être ramenée

(1) Contrairement à ce que j'ai fait dire à Maṇḍana dans mon édition de la *Sphoṭasiddhi*, pp 39-40. Cf au contraire K A. Subramania Iyer, *Sphoṭasiddhi of Mandana Miśra* (pp 49-50), qui est parfaitement clair sur ce point. Cette erreur pourrait assez bien illustrer le danger qu'il y avait à vouloir comprendre la SS sans avoir suffisamment étudié le reste de l'œuvre, et par conséquent à la traiter comme un bloc erratique sans rapport avec les autres ouvrages de l'auteur.

à un enseignement de la non-différence : on s'y meut au contraire très consciemment dans le multiple. Aussi notre philosophe connaît-il parfaitement la possibilité, très appréciée des Mīmāmsaka, de surmonter l'apparente contradiction entre différence et non-différence, qui consisterait à nier le sens premier des propositions vedāntiques pour en faire des formules métaphoriques. Maṇḍana ne s'attarde guère à montrer qu'il n'y a aucune raison de ne pas accepter ces propositions avec leur sens premier. Mais, par un mouvement qui le caractérise, il renverse les termes de l'opposition : on n'essaiera pas de maintenir la non-différence contre l'évidence de la différence, mais on mettra plutôt en question l'évidence même de cette différence à l'intérieur de la Révélation (p. 198) : « (La Parole révélée) serait confuse si les injonctions de rites avaient pour objet de faire connaître la différence. Mais en réalité, se fondant sur la différence qui est déjà établie, elles ont pour objet principal de prescrire ce qui est utile à l'homme : « Un tel doit réaliser telle chose de telle manière ». — Objection : comment prescrit-on ce qui est utile à l'homme alors que, la différence n'existant pas, les trois facteurs (qui interviennent dans le rite) disparaissent ? — On répond : on prescrit bien le sacrifice de l'épervier quoique (l'un des) facteurs, à savoir ce qui est à réaliser, disparaisse du fait de l'interdiction : « On ne doit désirer faire de mal à aucun être » : il en est de même dans tous les cas, même si tous les facteurs ont disparu. En effet : comment le désir de faire du mal, qui est interdit et qui amène (par conséquent) un (résultat) nuisible, serait-il à réaliser ? Eh bien, il l'est pour celui qui, l'esprit en proie à une violente colère, a son jugement obnubilé par d'épaisses ténèbres, au point qu'il voit même ce qui est nuisible comme utile et passe outre à l'enseignement des Traités ; de même, dans les sacrifices tels que le Jyotiṣṭoma, aux yeux de ceux qui ne sont pas encore éveillés (à la connaissance), il y a bien trois facteurs que montre l'inconnaissance naturelle, et la prescription de ces (sacrifices) s'appuie sur eux. Mais ceux qui ont connu l'éveil ne se soumettent pas aux injonctions de rites, pas plus que ceux qui ont vaincu la colère, leur (vrai) ennemi, (ne se soumettent) aux injonctions comme celle de « l'épervier ». Ainsi donc, quoique les injonctions de rites, qui se fondent sur des différences établies au plan empirique, donnent la connaissance de différences, cependant, comme ce n'est pas aux (différences) qu'elles sont ordonnées, ce n'est pas à elles que leur autorité (s'applique), pas plus que celle des mots des gloses explicatives (ne s'applique) aux faits qu'ils racontent. Dans ces conditions, comment détruiraient-elles les textes vedāntiques, ou (inversement), comment ces derniers les détruiraient-elles ? »

La démarche est simple pour l'auteur du *Vidhiviveka* . il s'appuie en effet sur son explication de l'injonction védique selon laquelle l'injonction proprement dite (c'est-à-dire ce qu'exprime l'optatif ou l'impératif) ne porte pas sur ce qui est à réaliser — *sādhya* ou *phala* —, ni sur l'acte à faire — *kārya* —, mais exprime seulement que, pour

obtenir tel objet désiré par elle, telle personne doit faire tel rite qui en est le moyen. L'enseignement des rites donc ne *pose* pas la différence: le terme *vidhi*, employé par les Bhāṭṭa pour désigner l'injonction védique en opposition à *nisedha* qui est l'interdiction, signifie d'abord « affirmation, position ». C'est aussi bien l'acte du *vidhātr*, de « celui qui dispose (tout) », du démiurge, L'injonction védique n'est pas pour Maṇḍana de l'ordre du commandement, car cela ne pourrait expliquer qu'on lui obéisse inconditionnellement, étant donné que ce n'est le commandement de personne, mais elle est plutôt la parole qui « pose » souverainement que tel acte est le moyen d'obtenir tel résultat désiré. Elle est donc d'emblée établie au plan de la différence et s'en sert pour la seule chose qui importe à l'homme : son bien, son bonheur. La différence fournit le milieu ambiant, ce qui se trouve déjà là pour que l'injonction ait un objet, mais l'injonction, elle, vise autre chose et « pose » autre chose. Il y a donc un plan où elle a sa pleine autorité et où elle n'est pas contredite par l'enseignement du Vedānta. L'exemple de contradiction apparente qui disparaît de la même manière est très habilement choisi au sein même des injonctions de rites : le sacrifice dit « de l'épervier » est explicitement destiné à nuire à un ennemi, alors que, par ailleurs, il est interdit de faire du mal à qui que ce soit Ce que « pose » cette injonction, c'est que, par ce rite, on peut nuire à un ennemi, résultat qui peut paraître désirable en certaines circonstances à un homme donné. Elle ne « pose » pas qu'il faut faire du mal à son ennemi, ce qui serait en contradiction flagrante avec une autre injonction[1]. On pourrait conclure, sans forcer la pensée de l'auteur, que l'injonction de rite ne préjuge pas de la valeur réelle du but recherché : elle le présume désiré et prescrit le moyen. Le Vedānta au contraire fait autorité pour décider de la valeur relative ou ultime du but désiré.

Ce n'est pas un pur hasard si les radicaux *vi-dhā* et *ni-sidh* vont être appliqués maintenant à la perception, car on va assister au même renversement des termes du problème : sans aucun doute, après ce que l'on a dit, le témoignage du Vedānta est supérieur à celui de la perception. Mais, à y regarder de plus près, est-il tellement évident que la perception s'applique à la différence ? Ne confondons-nous pas, là encore, le milieu ou le niveau de réalité dans lequel se meut la perception et l'acte même de la perception, ce en quoi elle fait autorité ? C'est ce que montre précisément Maṇḍana dans un mouvement symétrique de celui par lequel il a dégagé l'autorité de la *śruti* de toute contestation par la perception.

Il ne saurait être question de suivre les méandres de la dialectique de Maṇḍana qui occupent toute la deuxième partie du *Tarkakāṇḍa* Sa thèse est extrêmement simple et c'est la réfutation des positions adverses qui l'entraîne dans d'interminables discussions où se déverse

(1) A noter que cette interprétation du *śyena* s'accorde assez bien avec l'interprétation des Bhātta.

toute une tradition scolastique connue ou inconnue de nous. La façon dont il énonce trois possibilités d'envisager l'acte de perception montre qu'il s'agit d'une distinction purement logique et artificielle qui ne recoupe pas exactement les positions d'écoles, sinon la sienne (p. 199) : « Relativement à la perception, il y a trois hypothèses (possibles) : elle est ou bien position de la forme propre de la chose, ou bien exclusion d'autre chose, ou bien les deux ; si elle est les deux, il y a encore trois cas possibles : simultanéité, position précédée d'exclusion, exclusion précédée de position. Or s'il y a exclusion d'autre chose, ou s'il y a les deux, c'est la différence à quoi s'applique la perception, et par conséquent il y a contradiction (avec la Parole) Tandis que, s'il y a seulement position de la forme propre sans exclusion de quoi que ce soit, alors ce n'est pas la différence qui est l'objet du moyen de connaissance car on n'établit pas une différence sans exclure. Or la perception a pour seule opération de poser (l'objet), si bien qu'il n'y a pas contradiction (avec la Parole) ... L'opération de la perception ne peut pas être d'exclure purement et simplement, ni non plus simultanément de (poser) et d'(exclure), ni non plus de poser après avoir exclu, puisque c'est seulement une forme déjà établie que l'on nie dans un objet déjà établi... La négation ne se forme pas sans un objet à nier et ce dont on le nie ... Si une exclusion ne requiert ni l'objet par rapport auquel on nie ni l'objet à nier, la vacuité devrait être l'objet du moyen de connaissance, et non la différence, car tout serait nié de tout indistinctement. L'exclusion au contraire qui vise à différencier requiert que l'on connaisse déjà les deux choses à différencier, ce qui ne se fait pas sans poser (leur forme propre) ; si bien qu'il faut admettre la priorité de la position et l'on n'accepte la négation que si elle est précédée de la position. Mais (en fait) il n'y a pas non plus d'exclusion précédée de position ... Certes, il n'est pas logique que la connaissance donnée par un moyen de connaissance droite unique ait deux opérations successives, l'une de position, l'autre d'exclusion, car elle est instantanée ; des deux opérations successives, en effet, celle qui vient en second ne saurait être son opération car elle en est séparée. De plus, une idée consistant en appréhension d'un objet, c'est sa production même qui est son opération ; si elle surgit sous la forme de la position d'un objet, c'est la position seule qui est son opération, car on refuse la simultanéité et une chose qui est déjà apparue ne réapparaît plus »

On a ainsi passé en revue toutes les hypothèses possibles sur la perception selon la problématique indienne. Toutes sont éliminées sauf une : la perception est seulement position — *vidhimātram* —, « position pure et simple » ou « position en général », sans rien qui détermine cette position. Il faut compléter ce tableau par l'explication que donne Maṇḍana, en réponse à une objection, de la perception correcte qui succède à une perception erronée . on pose l'argent, puis on le nie pour poser la nacre. Ce sont deux actes de perception différents, mais le second ne s'explique que s'il nie (l'argent) pour

poser (la nacre), c'est-à-dire s'il se décompose en deux opérations (p. 201) : « Quant à la position de la coquille, on affirme qu'elle est précédée de la négation de ce qui la contredit ; on affirme que la négation est nécessairement précédée d'une position, mais on ne nie pas qu'une position puisse être précédée d'une négation. D'autre part, il n'y a pas là d'opérations successives d'une seule connaissance, car celle qui se produit est formée des deux. Puisque (l'objet à exclure) a été obtenu par la connaissance précédente, il n'est pas impossible d'avoir ensemble ce dont on exclut (quelque chose) et ce que l'on exclut. D'autre part, puisque l'exclusion s'applique à l'(objet) à exclure une fois qu'il a été présenté par la connaissance précédente, il ne s'ensuit pas qu'elle présente un objet qui ne se trouve pas à proximité, puisqu'elle est produite en dépendance de la première (connaissance) ; précisément en raison de sa dépendance de la première, cette (seconde connaissance) apparaît avec une forme double (exclusion et position), sinon elle n'apparaîtrait qu'avec une seule forme »[1]. Le cas de la perception erronée suivie d'une perception correcte n'est donc qu'une exception apparente. Elle s'ajuste en fait au schéma d'ensemble.

C'est à partir de ce point que commence vraiment l'interprétation du résultat auquel on est parvenu et que l'on se heurte à des doctrines divergentes. Jusqu'à présent une seule chose apparaît : que la perception se borne à poser et que, par conséquent, on peut affirmer qu'elle n'a pas pour objet la différence en tant que telle. Est-ce suffisant pour affirmer que son objet est la non-différence ? D'un certain point de vue oui, car il semble impossible de maintenir avec les bouddhistes qu'elle ne pose son objet qu'en excluant tous les autres : cela supposerait qu'elle différencie son objet de ce qui n'est pas lui en le posant et cette possibilité se trouve déjà exclue. Cependant, il faut bien admettre que la perception, en posant, pose quelque chose. Or, dire que la perception ne peut différencier son objet en le posant implique que l'objet ne se donne pas de lui-même comme « le différent » par excellence : il y a là, cachée, une décision d'ordre ontologique qu'il faut au moins expliciter. L'adversaire bouddhiste est en effet encore à l'horizon avec sa conception de la chose réelle comme absolument différente des autres et se donnant à la perception comme un *svalakṣana*, une chose qui n'est caractérisée que par elle-même, qui est donc par elle-même différence et dont la seule existence est l'exclusion de tout le reste. Auquel cas, il devient encore possible d'affirmer que la

(1) On notera ici que l'explication du *vibhrama* se situe au plan même où l'on décrit la perception, c'est-à-dire au plan *vyāvahārika*. On passe bel et bien d'un objet à l'autre, d'un objet irréel à un objet réel dans un même plan de réalité : si l'on compare avec l'exemple de la perception erronée de l'éléphant qui conduit, par une série d'applications du manas à l'objet, à la perception correcte des arbres, selon lequel l'erreur est le moyen d'accéder à la réalité par manifestation progressive, on voit que Mandana ne craint pas de recourir à des niveaux d'interprétation différents. Ici d'ailleurs, il s'agit moins dans son esprit d'une interprétation que d'une analyse rigoureuse de l'acte de perception.

perception se borne à poser, mais que, ce faisant, comme la chose est constituée par sa différence même, elle pose la différence, donc l'exclusion du reste[1].

Est-on encore sur le plan du *vyavahāra* quand Maṇḍana se décide à préciser que la différence ne peut pas être l'être ou la « forme » de la chose ? On ne l'est certainement pas quand le bouddhiste fait du *svalakṣaṇa* l'objet de la perception, puisque la discontinuité absolue du réel échappe aux prises de la pensée et que sa perception ne peut être que *nirvikalpaka*, dépouillée de toute formation mentale. C'est la pensée qui, en établissant des continuités et des identités permet le *vyavahāra*, et son rapport à la réalité n'est vérifiable que par le succès de l'action. Maṇḍana ne cherche pas davantage à se maintenir sur le plan d'une « description » du perçu. Il est bien évident que chacun des deux adversaires ne scrute si bien la perception que parce qu'elle est un pilier essentiel de tout système philosophique indien et l'auteur de la *Brahmasiddhi* est au surplus parfaitement conscient de défendre une conception exactement symétrique de celle du bouddhiste. Aussi bien, après quelques arguments logiques, donne-t-il une interprétation plus métaphysique de sa thèse que la différence n'est pas la forme de la chose : il devient évident qu'il n'a jamais prétendu trouver dans la perception un fondement absolu pour sa doctrine, mais seulement y faire apparaître, à travers les brumes de la *māyā*, quelque chose de l'Être véritable. C'est plutôt l'inconnaissance qu'il s'agit de « sauver » en précisant son rapport à l'Absolu, et la perception, foyer de toutes les connaissances et activités empiriques, est l'angle privilégié sous lequel on peut la considérer.

Ainsi, c'est la question même de la différence qui tout à coup perd son sens : la différence ne peut être réelle puisqu'elle est obligatoirement liée à des formations mentales — *vikalpa* —, à l'usage du langage (p. 204) « Ce qui donne lieu à des expressions — *vyavahāra* — comme « ceci est différent de cela, telle est la différence entre les deux », c'est (la différence) inexprimable en termes d'identité et d'altérité que montre une formation mentale — *vikalpa* — fondée sur les rémanences de formations mentales sans commencement. Il n'y a pas de chose réelle appelée différence dont on puisse examiner l'identité ou l'altérité (par rapport à autre chose) — *tattvānyatva* — . . La différence n'existe pas objectivement et elle apparaît sous l'effet de l'inconnaissance — *avidyā* — sans commencement ».

Le glissement au plan métaphysique n'est donc pas subreptice ou honteux. Il s'avoue clairement mais trouve un appui dans l'usage du langage, usage que les deux adversaires, le brahmane comme le bouddhiste, s'accordent à limiter au niveau empirique de la réalité.

(1) Cf. notamment ce que devient la théorie de l'*apoha* chez Jñānaśrīmitra *(Apohaprakarana)* ou dans l'*Apohasiddhi* de Ratnakīrti

Pour le bouddhiste cependant, le langage est le lieu des identités et des continuités, puisqu'elles seules rendent le langage possible. Dans l'un et l'autre cas, la décision sur la nature du réel vient d'ailleurs, mais pour l'un et l'autre, l'accès à la vérité de la perception tel qu'il l'entend est de première importance pour l'acheminement à la connaissance[1]. C'est dans cette perspective d'une pédagogie de la connaissance que la remarque complémentaire de Maṇḍana prend tout son sens : on ne peut pas dire non plus que, dans la perception, une chose est identique à elle-même et différente des autres, car cela ne peut fournir la vérité de la perception : la différence n'est alors que le rapport — *apekṣā* — établi entre les choses par l'homme et n'appartient pas à la chose en elle-même (p. 205 sq.). Or la nature de la chose ne saurait être affectée par un tel rapport établi par l'homme — *pauruṣeya* —. C'est encore renvoyer la différence au *vyavahāra*, au travail de la pensée empirique, mais, semble-t-il, avec une nuance supplémentaire : la *śruti*, qui affirme la réalité ultime de l'*abheda*, n'est-elle pas *apauruseya*, quoiqu'elle relève elle aussi, du domaine de la *māyā* ? Dans l'insistance sur l'origine humaine du rapport qui établit la différence entre les choses, il y a un écho de la doctrine de l'*avidyā* qui a son siège dans le *jīva*, dans l'être individuel. La différence en fait n'existe nulle part en dehors de la pensée humaine *(kalpanā)*, à laquelle incombe ainsi la responsabilité de son existence, mais aussi bien de sa disparition. De plus, dans les cas de rapports examinés au cours de la discussion (père-fils, long-court), on voit que la mise en rapport ne peut avoir de sens qu'au plan du *vyavahāra* et ne concerne jamais la chose elle-même — *vastu* — :

(1) Ici non plus il ne s'agit pas d'instaurer une comparaison systématique entre Mandana et les grands logiciens bouddhistes de son époque Qu'il suffise de voir comment les oppositions doctrinales se structurent sur le fond d'une problématique commune et comment l'argumentation destinée à prouver chaque thèse est en fait solidaire du système de chaque adversaire le bouddhiste pense le réel comme *bheda* absolu et conçoit l'entrée dans la voie de la délivrance comme l'adhésion sans arrière-pensée à cet émiettement du réel selon le temps et l'espace, qui affecte l'individu lui-même et n'en laisse rien subsister lorsqu'il a enfin atteint l'Éveil. Il faut pour cela se dégager des pièges du *vyavahāra* paroles, actions, biens temporels, croyances naïves aux continuités et aux solidités qu'offre l'imagination — *kalpanā* —. Le *bheda* objectif n'est qu'un corollaire du *bheda* subjectif, du *nairātmya*, seul essentiel à la délivrance. A l'inverse, Mandana fait de l'*abheda* la Réalité ultime, tandis que le *bheda* (relatif et jamais absolu) est solidaire des activités courantes, de la parole et de l'exercice naïf de la perception en rapport avec elles . il est en fait le produit de l'imagination et c'est lui qui voile l'identité essentielle de l'ātman On peut retrouver celle-ci par une sorte de « réduction » de la perception

Śaṅkara, semble-t-il, se situe ailleurs . au lieu de mettre l'accent sur l'opposition *bheda-abheda*, ce qui constitue d'une certaine manière un pas à la rencontre du bouddhisme, il laisse la *māyā* à son inessentialité et s'attache à l'identité ātman-Brahman Il y a une certaine consonance entre cette double manière de traiter le monde de la différence et la tradition (plutôt que l'histoire !) qui fait des deux maîtres du Vedānta l'un, Śaṅkara, un sannyāsin, l'autre un homme dans le monde. Le moine a une fois pour toutes détourné ses regards du monde extérieur pour les ramener vers l'intérieur, vers l'ātman. Le brahmane vivant dans le monde interroge au contraire ce monde pour y retrouver le Brahman même, l'ātman restant sous-entendu.

nous sommes loin des relations que les réalistes du brahmanisme attribuent comme des qualités réelles à des choses réelles.

Nous touchons ici un point très profond de la philosophie de Maṇḍana : la chose réelle — *vastu* — (et l'ātman est naturellement *vastu*) est réduite à sa forme propre — *svarūpa* — ; elle n'est réelle que dans sa nature propre — *svabhāva* —, indépendamment de tout rapport, de toute différenciation d'une autre chose. Mais le bouddhiste qui pose la chose comme *svalaksana* n'affirme rien d'autre à première vue : la chose réelle est réduite à n'être caractérisée que par elle-même, ce qui est en somme une définition de l'individu en son sens le plus strict, au point où il n'est plus qu'un être évanescent et ineffable, où l'homme ne saurait en particulier y reconnaître son moi. Maṇḍana, jusqu'ici, n'a pas défini cette chose réelle réduite à elle-même, mais le rejet de tout rapport de l'être de la chose pourrait tendre aussi à en faire un individu absolu — *vyakti* —, surtout si l'on pense à cette chose suprêmement intéressante pour l'homme qu'est son ātman. Mais l'idée même d'un individu est éliminée par l'élimination de la différence, puisqu'il lui faudrait au moins pouvoir se distinguer en tant que tel et que cela lui est interdit. Aussi n'y a-t-il qu'une seule définition possible de la chose en elle-même : de même que pour le bouddhiste, le *bheda* absolu ne peut être que *svalakṣana*, de même pour le brahmane, l'*a-bheda* absolu ne peut être que *sanmātra*, « être pur et simple », « être en général ».

Encore Maṇḍana n'est-il amené à utiliser cette expression que comme à regret et il ne s'y attarde pas pour le moment : on a déjà remarqué que *sat* ne figurait pas parmi les notes du Brahman données dans le premier *kāṇḍa*, quoiqu'il soit parmi les noms les plus habituels de l'Absolu dans les *upaniṣad*. Ici, c'est pour conclure une discussion avec les Bhāṭṭa qu'il est amené à donner l'être — plus exactement « l'étant » — comme objet de tout moyen de connaissance droite, pour écarter l'idée que l'*abhāva*, la « non-existence », acceptée comme sixième *pramāṇa* par les Bhātta, puisse connaître la différence comme réelle : tout moyen de connaissance droite ne connaît jamais que l'être, et le rejet d'une objection qui pourrait venir des bouddhistes aussi bien que des Prābhākara précise que l'être est une réalité et non une fiction de l'*avidyā* ou une création de la parole. On a ici un exemple de cette *catharsis* intégrale de la connaissance que réclame la méthode spirituelle et philosophique de Maṇḍana (p. 218) « Comme c'est la forme de l'être en général qui est partout connue, les choses n'ayant qu'elle pour nature propre, il n'est pas vrai que, d'une chose réputée d'une certaine nature, un moyen de connaissance droite ne produise pas (la connaissance) d'une chose réputée autre, car toutes les deux ont l'être pour nature propre et dans tous les cas c'est à l'être en tant que tel que s'applique le moyen de connaissance droite ; si bien que la connaissance de la non-existence réciproque devrait venir de l'absence d'un moyen de connaissance droite. — Mais les objets n'ont aucune forme indifférenciée, car (si elle existait) on devrait la

reconnaître. Or quelqu'un qui a vu un objet sous sa forme générale (d'objet) ne reconnaît pas à propos d'un autre objet que c'est le même, comme celui qui a vu une vache reconnaît (que c'est la même espèce) à propos d'une autre vache. Quant à la continuité du mot et de l'idée d'être, elle est due à l'union (avec une délimitation extrinsèque), comme dans le cas de « celui qui fait cuire » — *pācaka* —[1]. En effet, c'est ce qui est du domaine d'un moyen de connaissance droite que l'on appelle « être ». — Cela ne tient pas : si l'on n'accède pas à la connaissance d'une forme indifférenciée, le moyen de connaissance droite se trouve sans domaine d'application, puisque l'on ne connaît pas la différence sans exclusion, que l'exclusion n'existe pas seule, ni associée à la position (d'un objet), qu'elle n'est pas non plus l'opération d'un moyen de connaissance droite après la position (de l'objet) et que ce n'est pas la position elle-même qui est exclusion : on a déjà expliqué (tout cela). Si donc rien n'est connu qui soit un, il ne saurait plus y avoir de domaine objectif. Si l'on dit qu'il n'y a pas reconnaissance à cause de la différence de caractère d'avec une vache et en dépit de la continuité de la forme de l'être en général, alors il ne saurait y avoir non plus de reconnaissance à propos d'une autre vache, puisqu'elle a des caractères différents de ceux de Devadatta. En effet, l'idée d'unité que l'on a à propos d'une autre vache n'est pas comme celle de Devadatta quand on le revoit ... D'autre part, celui qui a vu une cruche se la rappelle lorsqu'il voit une autre cruche, mais il n'en fait pas de même si c'est une coupe qu'il a vue ; si bien que le genre « argile » lui-même devrait disparaître. — Mais il y a aussi (rappel — *anusandhi* —) dans ce cas ; mais il n'est pas aussi évident que dans le cas d'une autre cruche où les traits communs sont plus abondants, parce qu'il y a peu de traits communs qui se retrouvent (dans une coupe et une cruche). — Ce devrait donc être exactement la même chose aussi dans le cas d'un autre être. »

Le dialogue montre clairement que l'enjeu du débat n'est pas le *sat* réduit à lui-même, comme pourrait le faire croire l'expression *sanmātra*, mais plutôt le genre *sattā*, que n'acceptent ni les bouddhistes ni les Prābhākara : le genre *sattā*, entendu strictement comme « le fait d'exister », ne fait que traduire l'appréhension d'un élément identique dans toutes les perceptions ; il est le genre de plus grande extension qui, s'il englobe absolument tout le donné sensoriel, permet d'en affirmer l'*a-bheda*, la non-différence. Mais c'était donc une première approximation très grossière que de vouloir opposer la *śruti* comme source de connaissance de l'*abheda* à la perception comme source de connaissance du *bheda*. En fait, tous les *pramāṇa* ne donnent jamais la connaissance que de ce qui existe (sans quoi ils ne seraient plus *pramāṇa*, moyens de connaissance droite), ont tous pour objet premier la même *sattā* indéfiniment répétée et identique dans tous

(1) Cf. p. 219, n. 1 de la traduction.

les *sat*. Cela suppose évidemment que l'on ignore délibérément les différences entre les différents *sat*, mais de toutes façons la perception d'un genre n'est possible que si l'on néglige les différences individuelles et plus le genre a d'extension, plus il faut négliger de différences pour le percevoir. Quoiqu'il soit réalité objective, il requiert un certain mode de perception non immédiat, un effort d'attention pour atteindre l'unité par-delà le multiple, la connaissance vraie par-delà l'*avidyā* : on n'est pas surpris de voir Maṇḍana évoquer l'exemple traditionnel de l'argile qu'on ne saisit comme identique dans une cruche et dans une coupe que si l'on néglige les formes modelées par le potier.

On a donc dépassé ici la pure argumentation dialectique pour faire appel à une sorte d'expérimentation directe. Il est difficile au *bheda-vādin* de refuser complètement cette sorte de réduction à l'identité de toute perception, surtout si elle est présentée comme le passage à la limite de toutes les identifications qui permettent l'usage du langage. Mais il n'est que logique avec lui-même en refusant d'y voir une réalité, puisque pour lui le passage à la limite se fait en sens inverse et aboutit à l'ineffabilité de l'individu absolu. Il a d'ailleurs un instrument conceptuel, que lui offre la problématique panindienne, pour déréaliser ce *mahāsāmānya* — ce trait commun qui englobe tout —, c'est d'y voir l'effet d'un mot employé pour désigner un aspect extrinsèque de tout objet connu : conventionnellement, on appellera « étant » — *sat* — tout ce qui est du domaine d'un moyen de connaissance — *pramānaviṣaya* —, ce qui suffit à détacher le caractère de *sat* de la chose perçue et à en faire un *upādhi*.

Cependant, ce que veut Maṇḍana, c'est moins affirmer la réalité du genre *sattā* (ce qu'il fera ensuite dans un autre contexte), que de montrer qu'il est impossible d'arrêter ce processus d'identification de la perception à un stade quelconque et donc d'empêcher le passage à la limite : *sat* reste ici en un sens secondaire par rapport à l'*a-bheda*. De toutes façons, le réaliser comme genre poserait plus de problèmes que cela n'en résoudrait en ce qui concerne le Brahman lui-même. Sans doute ce *mahāsāmānya* est-il encore de l'*avidyā* dans la mesure où il a un contenu nommable, mais ce qui n'est plus de l'*avidyā*, c'est la découverte positive, grâce à lui, d'un *a-bheda*, d'une identité fondamentale de tout le connu. Il n'y a donc pas lieu de rejeter purement et simplement la perception dans le royaume du *vyavahāra* pour résoudre sa contradiction avec l'affirmation de la non-différence par la Révélation upaniṣadique : les *pramāṇa* ne sont *pramāṇa* que si, par-delà l'erreur inhérente à leur fonctionnement le plus habituel, ils découvrent qu'ils n'ont qu'un seul et même objet : le *sanmātra*. De même que l'auditeur de la Parole doit surmonter la multiplicité de sa manifestation concrète pour accéder à l'unité essentielle qu'elle enseigne, de même tout sujet d'une perception quelconque doit pouvoir remonter à la non-différence fondamentale du Brahman en s'apercevant qu'il ne perçoit jamais que de l'être. Peut-être faudrait-il aller jusqu'à dire que le Brahman qui se révèle dans la *śruti* comme

béatitude se livre à la perception comme être pur . cela n'est nulle part formulé ainsi, mais il reste vrai que la perception ne suffit pas à nous faire connaître cet être pur comme béatitude essentielle, comme but suprême de l'homme.

Les pages du *Tarkakāṇḍa* qui sont consacrées à la réfutation des différentes théories qui veulent faire la part des discontinuités à côté des continuités dans la connaissance n'ajoutent rien de décisif à ce que nous savons de la doctrine de Maṇḍana : avec la preuve logique que la perception ne connaît jamais directement le *bheda* et la mise au jour du contenu positif de l'*a-bheda* qu'est le *sanmātra*, Maṇḍana possède tout ce qu'il faut pour réfuter tous les essais tendant à faire place à une différence réelle.

Il est en revanche plus significatif que, au cours de la longue discussion avec le *bhedavādin* sur la possibilité même de la multiplicité apparente, il élimine une solution dont on aurait pu croire auparavant qu'il l'adoptait (kā 8b-10a) · « Tout cela est la puissance — — *mahiman* — d'un seul, capable de susciter les différences à la manière du feu (qui fait cuire et qui brûle) ; il est donc vain d'imaginer une différence des objets De même que des pouvoirs — *śakti* — différenciés ont pour support — *āśraya* — une forme indifférenciée, pourquoi ne pas admettre de la même manière (comme indifférenciée), la forme de la cause d'actions multiples ? » L'idée est que, toute diversité relevant de l'imagination — *kalpanā* —, il n'est nul besoin de supposer une diversité correspondante dans la cause des effets multiples qui constituent l'univers. On peut affirmer directement que l'Un, dans sa toute-puissance, est une cause suffisante de la diversité d'effets imaginaires, puisque même dans l'expérience courante on voit une seule et même chose produire des effets différents. En particulier, ce serait une complication inutile et qui ne rendrait pas plus intelligible le passage de l'un au multiple que de supposer des *śakti*, des « pouvoirs » de l'Un qui, eux, seraient différenciés (p. 215) . « On imagine une différence dans les pouvoirs à cause de la contradiction qu'il y aurait à unir un seul et même (objet) à plusieurs effets. S'il est contradictoire de lier un à plusieurs, comment un (objet) unique est-il lié à des pouvoirs qui sont multiples ? Alors, de même que la nature propre unique d'un objet est unie à des pouvoirs multiples, de même aussi pourquoi ne pas accepter qu'elle soit unie à des effets multiples ? »

On notera d'abord les termes très généraux qui servent à désigner la cause : *kāraṇa*, complémentaire de *kārya*, « l'effet », est le plus fréquent ; *hetu* le relaie à l'occasion. Mais le terme *upādāna*, « cause matérielle », n'est jamais employé pour rendre compte du rapport qui existe entre l'Un et le multiple : outre qu'il serait dangereux d'admettre une relation de cette sorte quand il s'agit de l'Absolu, elle ne pourrait ici rien expliquer, puisque c'est la diversité même des formes qui est en jeu, et non leur mode d'existence (dont on sait déjà qu'il est *sadasadbhinna*, *anirvacanīya*). Pour reprendre l'exemple de

l'argile du potier, ce n'est pas elle qui peut suffire à rendre compte de la diversité des objets que l'on fabrique à partir d'elle. Or c'est un peu ce qu'il s'agit de faire : il faut rattacher le multiple à l'Un de sorte que l'unité de celui-ci ne soit pas détruite. Même si le multiple est imaginaire, il faut bien que la diversité ait une source qui participe de l'Être en quelque manière C'est ici que se présente la solution des *śakti*, des pouvoirs de l'Un qui, sans être différents de lui, pourraient rendre compte de la diversité de ses effets empiriques.

On aurait pu croire Maṇḍana enclin à adopter cette notion puisque, dans le *Brahmakāṇḍa*, après avoir dit que le Brahman est Parole, il fait de la conscience en acte un pouvoir de la Parole — *vākśaktir eva vā citiḥ* —. Mais il ajoute : *tatpratisaṃhāre'pi sūkṣmā vākśaktir ityeke*, « même quand la (parole concrète) a disparu, il y a pouvoir de la parole à l'état subtil, selon certains ». Le *ityeke*, « selon certains », semble bien porter sur les deux phrases, dont la première est d'ailleurs introduite par un *vā*, « ou encore », comme une autre formulation de ce qu'il vient de dire. On a déjà noté que ces expressions trahissent l'influence du *Vākyapadīya* et sont très proches des termes mêmes de la vṛtti du *kānda* I[1]. Il ne s'agissait donc pas en réalité de la formulation propre à Maṇḍana sur ce point précis et le *eke* est sans doute une référence à la Grammaire. Maṇḍana maintenait une certaine distance par rapport à l'un de ses maîtres avoués. Ici, on peut dire qu'il s'en désolidarise explicitement : Bhartṛhari, en effet, tout en sauvegardant l'unité ultime du Brahman-Parole, le conçoit totalement engagé dans la manifestation cosmique par une multitude de *śakti* qui, par leur incessante activité, rendent compte de la diversité phénoménale. Si Maṇḍana supprime la médiation des *śakti* entre le Brahman et l'univers, ce n'est certes pas pour lier plus étroitement l'Absolu à cet univers, mais au contraire pour l'en dégager totalement : il est Cause unique puisqu'il est l'Un, mais il ne *fait* rien et n'a donc pas besoin de *śakti*. Le jeu de surface de la *māyā* mené par le *jīva* n'est pas une activité réelle, ce n'en est qu'un simulacre. Les formes sont illusoires sans doute, mais le jeu qui les produit est également illusoire. Il laisse donc subsister l'Un dans son immuabilité absolue et permet même de l'apercevoir à force d'attention. La suppression des *śakti* contribue donc à faire perdre de leur densité ontologique aux phénomènes : les « effets » ne sont les « effets » d'aucune action réelle, et l'accent se trouve une fois de plus placé sur l'*abheda*, le *bheda* étant dénué de toute signification propre, de tout but propre. En refusant les *śakti* du Brahman, Maṇḍana s'affirme donc vedāntin et prend son indépendance par rapport à Bhartṛhari on pourrait pressentir ainsi que, pour lui, la Parole en son essence n'est pas ce qui prescrit une action, mais cela ne fait que confirmer son propos initial d'écrire un traité sur les propositions vedāntiques

(1) Cf. ci-dessus, p. 26.

III. *Injonction et Vedānta*

A. *État des problèmes.*

Jusqu'ici nous avions pu suivre au moins partiellement la démarche même de l'auteur pour faire saillir les grandes articulations de sa pensée. Mais les dimensions du troisième chapitre, le *Niyogakāṇḍa*, qui occupe à lui seul plus de la moitié de la *Brahmasiddhi*, suffiraient à interdire désormais un tel procédé d'exposition. Le plan en est simple : on réfute la nécessité d'une injonction — *vidhi* — ou d'une prescription — *niyoga* — pour donner de l'autorité aux propositions vedāntiques, et cela aux trois stades de la connaissance du Brahman : connaissance par la parole, connaissance par méditation et concentration mentale sur la parole, enfin connaissance directe C'est la distinction entre ces trois ordres de connaissance qui fournit le plan de l'ensemble, mais le premier et le troisième occupent la quasi-totalité du chapitre, tandis que le second est très rapidement discuté à la fin. Cependant si nous suivions toutes les phases de la discussion, les arbres risqueraient de nous cacher la forêt, d'autant plus que, du point de vue du lecteur occidental, la partie est gagnée d'avance : le vedāntin n'a pas besoin de lui prouver très longuement qu'une phrase peut faire connaître quelque chose sans enjoindre une activité.

Cependant, même dans le contexte indien, l'existence de ce long chapitre pose un problème. Sans doute la BS est-elle un ouvrage qui se propose de traiter de la validité de l'enseignement du Vedānta, et l'on peut penser que la contestation principale viendra des ritualistes, de ceux qui ont élaboré la théorie de la *śruti* essentiellement en fonction des textes védiques de rituels. Sans doute aussi est-il vrai que, pour la première fois, sont distinguées et opposées au plan de l'élaboration philosophique les deux grandes sections de la Révélation : la section des rites — *karmakāṇḍa* — et la section de la connaissance — *jñānakāṇḍa* —. On n'en est pas moins frappé par la longueur des développements consacrés à la validité des propositions vedāntiques. On est d'autant plus en droit de l'être quand on lui compare la brièveté des réflexions que Śaṅkara consacre au même sujet dans le *Brahmasūtrabhāṣya* (I 1 4) : or l'on sait que ce dernier oppose vigoureusement rites et connaissance, plus vigoureusement même que ne le fait Maṇḍana, comme nous le verrons

Mais l'examen même superficiel de l'œuvre de Maṇḍana autorise déjà à soupçonner l'importance du débat : l'intitulé du chapitre lui-même — *niyogakāṇḍa* — pourrait faire penser qu'il s'agit essentiellement de la réfutation des thèses Prābhākara, et celles-ci représentent de fait la forme extrême de l'opposition au Vedānta. Cependant, la plus grande partie du chapitre parle de *vidhi* plutôt que de *niyoga*, et cela semble signifier que Maṇḍana se sert de sa propre conception de l'injonction védique, celle qu'il défend dans le *Vidhiviveka*, pour montrer que l'enseignement upaniṣadique en est totalement indépen-

dant et qu'il est cependant revêtu d'une autorité absolue pour nous révéler le Brahman : on ne peut pas discuter directement avec le Prābhākara de l'autorité des textes vedāntiques ; c'est d'abord toute une conception de la parole et de l'injonction védiques qu'il faut redresser pour pouvoir aborder le problème de la connaissance du Brahman. Cela est si vrai que l'essentiel de la discussion du *Niyogakāṇḍa* à ce sujet se trouve déjà *in nuce* inclus dans le *Vidhiviveka*, enchâssé dans le débat sur la *pratibhā*, et que ces pages du VV peuvent servir d'utile toile de fond à un exposé des thèmes du *Niyogakāṇḍa*. Si l'on ajoute que, dans ces mêmes pages, la *pratibhā* est invoquée par l'adversaire à l'appui de sa conception de la prescription védique — *niyoga* —, à grands renforts de citations de Bhartrhari[1], on voit que l'importance du *Niyogakāṇḍa* dépasse même le cadre de l'œuvre de Maṇḍana. Plus exactement, il amène à faire de cet aspect de la doctrine celui où s'articulent de façon originale de grands courants de pensée du brahmanisme classique. Aussi devrons-nous d'abord préciser la position des problèmes à l'époque de Maṇḍana, les tensions qui sont à l'œuvre, avant d'analyser les grands thèmes qu'il traite. Ceux-ci pourront se répartir plus commodément en deux chapitres distincts : celui-ci où la validité des propositions vedāntiques est confrontée à la Parole injonctive et un second qui exposera plus largement la voie vers la connaissance du Brahman.

Depuis l'époque où le *Śābarabhāṣya* donnait au brahmanisme le plus orthodoxe son cadre conceptuel, des positions qui, à son niveau, apparaissaient encore comme indifférenciées se sont disjointes et durcies en oppositions dont Maṇḍana a déjà connaissance et dont il dégagera des implications qui étaient restées jusqu'à lui sous-jacentes. Dès Śabara et son *Tarkapāda* (*Bhāṣya* I 1 1-25), il est clair que les brahmanes systématisent leur univers de pensée sous la pression des philosophies bouddhistes ambiantes. Les bouddhistes, au nom d'un Maître qui leur a communiqué quelque chose de l'Illumination à laquelle il est parvenu au terme d'une longue quête, contestent la validité de la Révélation védique et lui opposent la parole du Buddha. Contestation qui hante, sans aucun doute, la conscience des intellectuels brahmanes : la réponse du *Śābarabhāṣya*, c'est l'affirmation que la *śruti* nous révèle ce qu'aucune expérience humaine ne peut jamais nous révéler et que, par conséquent, elle doit être sans auteur : une parole humaine ne fait jamais que répéter du déjà connu, du déjà éprouvé, mais elle est suspecte de fausseté quand elle prétend répéter une expérience étrange et strictement individuelle. Le type même de cette parole suspecte est celle du Buddha, et ce sera désormais l'exemple de parole fausse que l'on donnera dans les textes brahmaniques. Corrélativement on déprécie les prétendues expériences des grands « voyants » brahmaniques : leur science, celle d'un Manu par

(1) On se rappelle que, dans le *Brahmakāṇḍa*, Maṇḍana a fait sienne la notion de *pratibhā* dans un contexte fortement inspiré de Bhartṛhari. Cf ci-dessus, p. 22 sq. et p. 23, n. 1.

exemple, n'est si infaillible que parce qu'elle est faite d'une profonde connaissance de la *śruti*. La Mīmāṃsā répudie ainsi, au nom de sa conception de la Révélation, toute expérience religieuse personnelle, en fait tout ce qui n'est pas, dans l'hindouisme, la religion centrée sur le rituel védique et sur l'enseignement que les brahmanes se transmettent de bouche à oreille : cet enseignement de la Révélation est dans son essence d'ordre impératif, il commande certains actes en vue du bonheur céleste et de la prospérité sur terre ; c'est pourquoi, comme *pramāṇa* — « moyen de connaissance droite » —, il est appelé *śāstra* : enseignement qui énonce des règles impératives. Il ne garde sa pleine autorité, que parce qu'aucun esprit humain, fût-ce celui d'un brahmane instruit, n'y imprime sa marque. La connaissance doit venir uniquement de l'extérieur, comme un donné que l'on reçoit tout prêt à être traduit en actes.

Cette conception extrinséciste de la connaissance se double d'une théorie de la parole : celle-ci que l'on proclame éternellement signifiante, n'est jamais que parole, séries de sons audibles qui doivent donner au bout du compte la connaissance de leur objet. Elle ne devient jamais langue, elle ne devient pas plus système mental que la connaissance elle-même ou la faculté de penser. Quoique cette théorie, qui réduit l'expression verbale à n'être qu'une suite indéfinie de phonèmes audibles, soit à mettre directement en rapport avec la conception d'une révélation purement externe, elle représente encore un élément de réponse au bouddhisme : celui-ci — au moins dans le cadre conceptuel que nous en présente l'*Abhidharmakośa* — avait compensé sa doctrine de l'instantanéité universelle en donnant au langage une réalité qui ne se réduisait pas à celle des phonèmes audibles ; mots et phrases étaient des *dharma* (au sens bouddhique) différents des phonèmes, ce qui était sans doute destiné à les rendre de réels médiateurs entre le réel et la pensée, ou même des « porteurs » de la pensée, en particulier de celle du Maître. Le Yoga classique semble avoir repris cette idée au bouddhisme, en tout cas le *Yogabhāṣya* s'en fait l'avocat ; cela pourrait confirmer le sens d'abord religieux qu'il faut donner à cette sorte de « condensation » des éléments de la parole : il faut que les « illuminés » du bouddhisme comme les « voyants » de l'hindouisme puissent exprimer quelque chose de leur expérience, pour rendre communicable, même d'une manière imparfaite et qui reste très inférieure à l'expérience elle-même, ce qui est inaccessible à l'humanité ordinaire. Cela suppose que cette expérience puisse, en passant par la pensée (ou le *manas*), mais sans référence à la connaissance sensorielle, s'exprimer en paroles : la parole alors n'est pas seulement faite pour exprimer une réalité objective, mais aussi pour communiquer une pensée qui doit, dans l'expression, trouver une certaine objectivité et une certaine permanence[1]. Mais

(1) Ce n'est pas le lieu ici de buriner davantage les détails de cette fresque destinée à marquer les lignes de force et les tensions de la philosophie indienne pendant la grande

le Buddha et le *ṛṣi* sont précisément les personnages auxquels la Mīmāṃsā dénie tout pouvoir de connaissance extraordinaire.

La Mīmāmsā, sous sa première forme, représente ainsi la réaction d'opposition systématique au bouddhisme. Des brahmanes vivant dans le siècle ont-ils été frappés de ce que cette réaction avait d'outré ? Ont-ils été plutôt, tout en adhérant totalement et vitalement à la Révélation brahmanique, sensibles à d'autres aspects de l'hindouisme qui faisaient une place à la religion personnelle et, donc, à l'expérience intérieure des *yogin*, des « réalisés », des grands « voyants » de l'épopée et des *purāṇa* ? Il semblerait que ce soit dans cette dernière ligne qu'il faille placer la synthèse du *Vākyapadīya*, issue de la Grammaire de l'école de Pānini la *śruti* est si bien magnifiée qu'elle est la manifestation extérieure de l'Absolu-Parole dont parlent les *upaniṣad* ; mais ce même Absolu-Parole est aussi ce qui se manifeste dans les consciences humaines, dans tous les êtres animés et finalement dans la totalité du cosmos . cela explique qu'il y ait des mots et des choses qui se correspondent, qu'il n'y ait pas de conscience sans parole et que nous paraissions savoir faire des choses que nous n'avons jamais apprises en cette vie. Cela explique également l'expérience des « voyants » et des *yogin* · en eux, grâce aux mérites acquis antérieurement, l'Absolu-Parole peut se révéler plus directement que par la *śruti* audible extérieurement, mais c'est identiquement la même Révélation. D'un certain point de vue, Bhartrhari incline malgré tout vers la Mimāṃsā, parce que son univers est avant tout un univers en action, où l'Absolu semble tout entier engagé dans la manifestation cosmique, où l'homme supérieur ne semble si bien « voir » intérieurement que pour mieux agir et non pour connaître ou contempler, un univers de grammairien où le verbe est l'élément essentiel d'une phrase comme l'action à faire semble être l'essentiel de ce que la parole a à exprimer. Mais en même temps, l'intériorisation de la Parole comme source de connaissance, éventuellement de connaissance extraordinaire, paraît lui faire faire un pas dans la direction du bouddhisme.

L'Absolu-Parole, devenu Révélation interne — *āgama* —, commande une nouvelle théorie du langage qui intériorise aussi ce

période classique, Mais si l'on voulait chercher ou affleure, dans la théorie du langage, l'aspect « langue » par opposition à la « parole », il faudrait pour le bouddhisme le chercher là, dans cette reconnaissance de « mots » et « phrases » différents des phonèmes et dans le souci d'ordre religieux qui l'inspire. Pour la Mīmāmsā, on le verrait au contraire dans la recherche, d'inspiration séculière, de constantes du réel — les *ākṛti*, « structures spécifiques » des choses — comme éléments dénotés par les mots, et dans l'affirmation corrélative que lorsqu'on prononce le mot « vache » huit fois, c'est toujours le même mot « vache » qui est prononcé Ce dernier aspect est assez contradictoire avec l'idée développée ensuite par Kumārila Bhatta que l'éternité appartient aux phonemes (et non aux mots), mais il témoigne du sentiment (sous-jacent et non conceptualisé) que, pour rendre compte du langage comme signifiant, il faut attribuer une certaine permanence aux structures signifiantes Cf. *Theorie de la connaissance*, p. 186-7.

dernier : c'est la notion de *sphoṭa* qui opère ce passage en donnant à la parole une forme distincte des phonèmes audibles, quoique révélée par eux, et une réalité purement mentale. Cette forme est sans partie, sans succession temporelle, elle est mot ou phrase suivant le sens qui est à exprimer, mais elle n'est elle-même qu'un stade dans la manifestation différenciée de l'Absolu-Parole indifférencié et que symbolise le son *Om*[1]. La parole est donc devenue réalité mentale — grand pas à la rencontre de Diṅnāga, dont l'heure approche et qui citera longuement Bhartṛhari —. Cependant, et malgré la confusion qu'introduit Kumārila en réfutant le *sphoṭa* comme bouddhique, le bouddhiste n'a pas besoin du *sphoṭa* parce qu'il achève de faire de la parole une réalité mentale qui n'est pas faite pour doubler le réel objectif, mais pour exprimer des pensées, celles-ci étant avant tout des « formations mentales » — *vikalpa* — destinées à guider l'action. Le *sphoṭa* de Bhartṛhari reste résolument brahmanique en ce qu'il est solidaire de la Révélation faite Absolu, source de tout savoir, interne d'abord, externe ensuite et secondairement. Le *sphoṭa* est un peu comme la monnaie de la Révélation mise à la disposition de tous.

Jusque là, donc, la réponse brahmanique aux spéculations des bouddhistes est venue essentiellement des ritualistes les plus orthodoxes, de ceux qui étaient, de fait, le plus directement mis en question par le bouddhisme[2]. Pendant ce temps, d'autres systèmes hindous se sont formés qui, tels le Yoga et le Sāṅkhya, ou à un moindre degré le Nyāya et le Vaiśeṣika, ont tiré leur inspiration religieuse principalement de la littérature épique et purānique C'est que l'hindouisme a trouvé dans la religion de la *bhakti* qui couvre peu à peu l'Inde de temples sa meilleure ligne de défense contre le bouddhisme comme religion de tous. Mais, quoiqu'elle soit d'une certaine manière présente à travers épopées et *purāna*, la Révélation upaniṣadique reste en tant que telle à l'arrière-plan Śabara l'utilise très occasionnellement comme une annexe et sans lui attribuer de signification propre On a bien des *Brahmasūtra* qui semblent distinguer la recherche du Brahman des *upaniṣad* de celle du *dharma* fondé sur le rituel védique, mais les commentaires qu'on a pu en faire ne sont pas restés, ce qui indique à tout le moins l'absence d'une continuité d'école. Le bouddhisme demeure apparemment, sur le plan de la systématisation philosophique qui nous concerne seul ici, le grand champion du renoncement au monde, ce qui fait à la fois sa force prophétique et sa faiblesse historique.

(1) Nous retrouverons plus loin ce problème du *sphoṭa* à propos de Maṇḍana. Mais il doit être bien clair dès maintenant que cette notion, empruntée par Bhartṛhari au grammairien Patañjali avec de profondes transformations, ne peut être interprétée hors du contexte de sa philosophie. Elle n'est pas plus « linguistique » que les phonèmes de la Mīmāṃsā.

(2) Nous ne soulèverons pas ici la question de savoir quel effet a eu la religion bouddhique sur la religion ritualiste brahmanique pendant ce temps. Quelle que soit la parade de la Mīmāṃsā au plan philosophique, il est évident que la pratique même de la religion séculière orthodoxe n'est pas restée immuable.

L'apparition des grands logiciens bouddhistes, Diṅnāga et Dharmakīrti principalement pour la période qui, de Śabarasvāmin à Maṇḍana, correspond au plein épanouissement de la civilisation indienne classique, déplace quelque peu l'angle de la contestation en portant celle-ci directement sur le terrain philosophique. La référence proprement religieuse continue à fournir la toile de fond des débats, mais ce sont des concepts qui s'entrechoquent désormais plus que des croyances religieuses : les logiciens bouddhistes ont tiré les conséquences philosophiques de leur méditation sur l'impermanence et sur le rôle de la pensée dans la construction de permanences : le réel instantané est inexprimable et échappe à toute application de la pensée distincte et de la parole. Ces dernières sont nécessaires à la vie empirique et maintiennent un certain rapport avec le réel que l'on peut vérifier par le succès des actions entreprises. L'action elle-même n'est plus seulement *kriyā*, mais *arthakriyā*, action visant un résultat utile, action projetée en fonction d'un but clairement pensé. L'être auquel se réfèrent la pensée et l'action n'est plus l'être réel : ce que l'on appelle l'être, c'est — selon une définition purement extrinsèque, puisque aucune prise n'est possible sur l'être absolument réel — « le fait de produire une action efficace » — *arthakriyākāritva* —.

Cela provoque une nouvelle consolidation de la Mīmāmsā comme système : des notions jusque-là encore non analysées philosophiquement doivent être précisées, des options métaphysiques s'imposent. Le résultat en est la différenciation du système de Śabara en deux principales branches, dont Kumārila Bhaṭṭa et Prabhākara sont respectivement les chefs. On ne peut pas dire de l'un plus que de l'autre qu'il contredise Śabara, mais chacun est amené à développer certaines implications qu'il a choisies selon une orientation déterminée à l'exclusion des autres, et l'on a ainsi, en fait, deux systèmes de Mīmāmsā largement antagonistes qui s'expriment dans des commentaires du *Śābarabhāṣya*.

Deux oppositions, à vrai dire fondamentales pour l'un et l'autre système, sont particulièrement significatives pour notre propos. La première est celle par laquelle chacun précise sa conception de l'injonction védique et de la sorte de réalité qu'elle exprime. Pour Śabara, la parole védique n'a pleine autorité qu'en tant qu'elle commande un acte sacrificiel à faire, cet acte étant un aspect du *dharma* dont l'observance mène au bonheur céleste. Tout Mīmāmsaka s'accorde avec Śabara pour reconnaître que l'autorité des textes védiques est concentrée dans l'injonction sacrificielle et qu'il faut concevoir les textes non-injonctifs comme rattachés d'une manière ou d'une autre aux injonctions. C'est lorsqu'il faut préciser davantage ce que l'on entend par injonction et ce qu'elle exprime exactement que les avis divergent : c'est évidemment une phrase qui incite à agir, mais c'est une phrase complexe où l'incitation (exprimée par le suffixe optatif, impératif ou celui de l'adjectif verbal d'obligation) ne figure pas seule.

Kumārila voit dans cette complexité celle même de toute action

qui doit s'exercer sur des objets en fonction d'un but. Aussi les textes védiques ne se bornent-ils pas à nous faire connaître l'action réduite à elle-même, mais les objets déjà existants — *siddha* ou *bhūta* — sur lesquels elle porte, en particulier les objets invisibles que sont les divinités auxquelles les oblations sont offertes et le ciel promis en récompense. Ces objets ne sont pas directement prouvés par l'injonction, mais l'injonction les suppose déjà là, déjà établis — *siddha* —, et prend appui sur eux. On est toujours à l'intérieur de la religion ritualiste, mais le rite n'est pas conçu comme une activité aveugle au milieu d'un univers entièrement interdit à la connaissance de l'homme ; les textes rituels n'enferment pas l'homme dans un réseau d'observances contraignantes dont la raison d'être lui échappe totalement . ils lui enseignent tout ce qu'il a besoin de savoir pour donner son consentement à l'impératif.

Tandis que Kumārila garde le terme *vidhi*, « position, disposition des choses », pour désigner aussi bien toute la proposition injonctive que le suffixe injonctif, Prabhākara va préférer le terme *niyoga* — nouveau par rapport à Śabara — pour désigner strictement le suffixe injonctif et son sens injonctif. C'est qu'à l'inverse des Bhāṭṭa, son école va mettre l'accent sur l'incitation à l'action proprement dite, en s'appuyant d'ailleurs sur l'idée de Śabara que, dans cette incitation, se concentre toute l'autorité de l'enseignement révélé, et se résume même toute la Révélation védique. L'incitation devient impératif catégorique . *kartavyam* ou *kāryam*, « il faut faire »... parce qu'il faut. Il n'y a aucun lien entre le fruit et l'acte commandé, et si l'on obéit à la prescription d'un rite, c'est en vertu même de son autorité qui fait craindre un châtiment en cas de non-observance, et non en fonction d'un but à atteindre. Śabara[1] évoquait déjà ceux qui interprétaient en ce sens l'injonction védique en niant qu'il y eût un lien quelconque de cause à effet entre le sacrifice et le bonheur céleste (*svargakāmo yajeta*, « celui qui désire le ciel doit sacrifier »), mais ce n'était qu'une indication rapide qui pouvait être aussi bien une contestation de l'efficacité du sacrifice Prabhākara développe systématiquement cette idée, mais avec l'intention claire de rendre l'obligation du sacrifice inéluctable : c'est moins le consentement qui est dénié à l'homme que la possibilité même de se dérober Il doit agir sans considération du but, poussé par l'injonction qui s'impose à lui avec une évidence aveugle. Au *vidhi* de Kumārila correspondaient les notions d'objets *siddha* — « déjà là » — et d'objets *sādhya* — « à réaliser » —. Au *niyoga* de Prabhākara ne correspond rien d'autre que l'acte à faire — *kārya* — Le premier convient particulièrement à une interprétation des rites votifs, le second est spécialement adapté aux rites obligatoires à perpétuité — *nitya* —.

La seconde opposition, corrélative de la première, est celle qui concerne la conception du langage. Chacun a essentiellement en vue

(1) Cf ŚBh III 1 3, p 661

le langage de la *śruti*, et celle-ci reste, comme elle restera toujours dans la Mīmāṃsā, la *śruti* communicable de bouche à oreille. Le *vidhi* complexe de Kumārila, où le but à atteindre doit garder une expression relativement autonome ainsi que les instruments de l'acte, se traduit par une phrase complexe où chaque mot a son objet propre et indépendant avant d'entrer en relation avec les autres et de s'ordonner autour du verbe : c'est la théorie qui passera à la postérité sous le nom d'*abhihitānvayavāda*, « théorie de la mise en relation de ce qui a été exprimé ». A l'inverse, Prabhākara pense qu'il n'y a d'expression que de l'action et que, par conséquent, chaque mot quel qu'il soit, ne peut exprimer son objet que déjà pris dans le complexe de relations qui constitue la totalité de l'action ; il n'y a pas de chose indépendante d'une action au moins potentielle, tout objet de mot que l'on énonce est donc gros de toutes les relations possibles, et celles-ci se précisent et se particularisent à mesure que les autres mots de la phrase sont énoncés : c'est l'*anvitābhidhānavāda*, « théorie de l'expression de ce qui est déjà en relation ».

Si l'on oublie pour un moment l'opposition, qui demeure totale, entre une théorie de la connaissance purement « extrinséciste », celle de la Mīmāmsā, et la conception du *Vākyapadīya* qui intériorise la Révélation pour en faire la source de toute connaissance, on voit qu'il peut y avoir une parenté entre la métaphysique de l'action d'un Prabhākara et celle d'un Bhartṛhari. Pour tous deux, la connaissance est centrée sur les actions à accomplir, à l'exclusion des choses, qui ne sont jamais intéressantes en elles-mêmes. L'important est de savoir que faire et comment faire, sans se préoccuper du pourquoi : le *kārya* du Mīmāmsaka n'est pas entièrement étranger à l'*itikartavyatā*, « mode d'action, savoir-faire », de Bhartrhari. De même une théorie qui refuse tout état séparé des mots a quelque affinité avec un *sphoṭavāda* qui voit dans la phrase l'unité verbale véritable. Ainsi la philosophie de la Grammaire et le *Prabhākaramata* paraissent, de ce point de vue, particulièrement aptes à fournir un cadre conceptuel à une religion ritualiste. Mais le second a des aspects ultra-orthodoxes (en dépit des accusations de bouddhisme formulées contre lui) qui limitent sa portée et ne peuvent que faire éclater l'opposition de la religion séculière brahmanique et du renoncement : une philosophie qui verra la connaissance comme un au-delà irréversible du rite ne pourra trouver que contestation chez un Prābhākara

La philosophie Bhātta se prête de façon plus positive à un dépassement de ses propres thèses dans le sens d'une philosophie du renoncement . sans doute l'injonction reste-t-elle essentielle et le verbe, expression de l'action, est-il le centre de toute formulation Cependant, la reconnaissance d'une autonomie du mot équivaut à la reconnaissance de choses qui ont une consistance en dehors même de toute action. Il est possible, selon cette doctrine, d'exprimer un objet *siddha*, encore que se pose alors le problème de savoir comment plusieurs mots forment une phrase. Il n'est pas jusqu'au *sādhya*,

« l'objet à réaliser, le résultat du rite », qui ne puisse être analysé de façon à le dégager partiellement de ses implications ritualistes : c'est ce que fera Maṇḍana en lui substituant la notion d'*iṣṭa*, d'« objet désiré ».

Nous ne connaissons pas la situation historique de Maṇḍana en face de ces différents courants de pensée, et la légende a été plus pressée de dessiner son personnage par rapport à celui de Śankara que de marquer ses attaches réelles avec telle ou telle école. Aussi bien est-il de ceux qui échappent à toute limitation préfabriquée, et l'on ne s'est pas livré au jeu des oppositions de systèmes pour le voir édifier le sien avec des pièces d'emprunt. Mais, à partir de ce que l'on sait des tensions du moment et de sa doctrine, on peut assez clairement cerner cette situation qui fut la sienne et comprendre quelque chose de ses intentions. Brahmane formé aux disciplines intellectuelles, placé vraisemblablement par ses traditions familiales au cœur de la religion séculière dans ses aspects les plus orthodoxes, il n'est pas satisfait par cette dernière Aussi bien, en bon brahmane, a-t-il dû se plier à la règle de l'*adhyayana*, selon laquelle il doit pouvoir réciter au moins une des recensions védiques sans en omettre les *upaniṣad*, et cela n'est pas la moindre source d'étonnement pour nous que, pendant des siècles, ces *upaniṣad* aient pu être récitées sans donner lieu à des développements plus systématiques. Il ne faut sans doute pas en conclure qu'elles sont restées lettre morte, puisqu'au contraire on n'a cessé de composer des *upanisad* pour transcrire des enseignements spirituels : elles ont continué de symboliser la religion supérieure du renoncement, et l'on peut imaginer que de génération en génération, maints brahmanes ou autres membres de hautes castes ont quitté leur village pour la forêt sous leur influence. Sans doute ont-ils toujours trouvé un *guru* pour les accueillir temporairement en attendant d'être eux-mêmes *guru*, mais le style même de leur renoncement excluait toute systématisation conceptuelle[1]. Pour qui d'ailleurs une telle systématisation ? Ceux qui décidaient de renoncer au monde avaient les *upaniṣad* et cela pouvait suffire. Aussi les *Brahmasūtra*, le commentaire de Gauḍapāda sur la *Māṇḍūkyopaniṣad* et peut-être quelques commentaires perdus sont-ils restés des tentatives isolées et d'ailleurs peu systématiques.

La spéculation sur le renoncement a donc été plutôt l'apanage du bouddhisme monastique et, comme on l'a vu, la riposte directe devait venir avant tout de cette orthodoxie séculière que le bouddhisme mettait en question. Cependant, l'enseignement upaniṣadique lui-même se trouvait repris ailleurs, tellement retravaillé pour pouvoir entrer dans la vision plus englobante de l'hindouisme qu'il y était difficilement reconnaissable . la religion de *bhakti*, en effet, a su organiser en un tout indissociable ce qui pouvait paraître inconciliable :

(1) Ils ne seraient sans doute pas sans ressemblance avec les Pères du désert du christianisme oriental des premiers siècles

le rite le plus minutieux d'un côté, le renoncement au monde et la pratique du *yoga* de l'autre ; mais le rite védique s'y trouve doublement relativisé, par le *yoga* d'abord qui reste un pôle théorique, par la dévotion au Seigneur surtout qui est le grand substitut du rituel védique et qui universalise le salut[1].

Ce n'est donc pas par hasard que la Mīmāmsā, ripostant au bouddhisme, prend aussi ses distances par rapport à la *bhakti*. Quand elle refuse l'autorité de la parole du Buddha fondée sur son expérience personnelle, elle refuse aussi celle des *ṛṣi* qui, dans le Nyāya-Vaiśeṣika aussi bien que chez Bhartṛhari, sont supposés avoir un accès direct aux choses cachées. Elle maintient l'autorité absolument unique de la *śruti* comme source de toute connaissance religieuse. Un aspect de ce refus est le rejet de la notion d'omniscience : l'omniscience caractérise aussi bien le Buddha que le *yogin* ou l'Īśvara de la *bhakti*, et l'on peut dire dans les mêmes termes que le Buddha (ou le Bodhisattva) et le Seigneur veulent le bien des mondes. L'omniscience n'est philosophiquement intelligible que si l'on suppose pour le manas, organe interne de la connaissance, la possibilité d'une activité indépendante des sens externes, ce que refuse la Mīmāṃsā.

Ce n'est pas seulement l'omniscience d'Īśvara qui est contestée, c'est son utilité même. Non seulement il n'aurait pas le pouvoir de composer la *śruti* ou de créer le langage pour tous, faute de cette omniscience, mais il n'est doué d'aucune efficacité propre : déjà Śabara met en garde ceux qui croiraient qu'une divinité puisse faire quelque chose par grâce si on le lui demande[2]. Seul le sacrifice est efficace, le rite bien accompli compte seul, le dieu n'en est que le récipiendaire. Cette attaque vise d'abord le dieu de la *bhakti*, mais il atteint aussi le Buddha, dans certains aspects au moins des croyances mahāyāniques (Bodhisattva).

Il n'est donc pas étonnant que le brahmane Maṇḍana Miśra, aux environs du VIIe siècle, se donne pour tâche de ressaisir dans une vision englobante mais orthodoxe les deux pôles du brahmanisme : le projet intellectuel n'est peut-être lui-même que l'effet d'une urgence plus proprement spirituelle. L'univers brahmanique, dont les *upaniṣad* n'ont jamais été exclues puisqu'elles font partie de la *śruti*, est assez solide, assez cohérent pour que la recherche de la délivrance se présente à lui plus comme un achèvement que comme une rupture. Peut-être même sa formation de Mīmāṃsaka lui interdit-elle à tout jamais de penser en dehors des cadres mentaux qu'elle lui a donnés. Mais il sait aussi que les *upaniṣad* enseignent la délivrance. S'il veut donner une expression conceptuelle à cette recherche de la délivrance, à l'Absolu qu'elle suppose, s'il veut préciser la voie pour y parvenir, il ne peut que se détourner avec beaucoup de méfiance de tout ce qui a un relent de bouddhisme, et par conséquent aussi de la *bhakti*

(1) Cf. « Études de mythologie hindoue » I et II.
(2) Cf. ŚBh IX 1 9, p 1656.

et du *yoga*[1]. Restent donc en présence dans sa conscience orthodoxe la spéculation philosophique autour des rites védiques d'une part, et d'autre part, les *upaniṣad* vedāntiques, celles qui prêchent l'identité de l'ātman-Brahman et l'obtention de la délivrance par la connaissance à l'exclusion du *yoga* Ce qu'il semble vouloir nous proposer, c'est une recherche de la délivrance qui, tout en relativisant l'orthodoxie dans son ensemble, en garde tous les présupposés intacts. D'après ce que nous savons déjà de lui, Bhartṛhari l'a aidé à réaliser son projet.

B. *Autorité du Vedānta.*

Prabhākara, avec sa philosophie du *niyoga*, se présente donc comme l'extrémiste de l'orthodoxie séculière, celui pour lequel il ne peut y avoir d'objet invisible digne d'être connu, sinon précisément ce *corpus* de rites que nous livrent les Veda : c'est donc d'abord contre lui qu'il faut défendre l'absolue validité d'une autre sorte de connaissance de l'invisible qui n'a de rapport ni au rite ni même à aucune activité proprement dite. Mais, en prenant position par rapport à sa conception du *kārya* et du *niyoga*, il faut se garder de verser dans le piège du bouddhisme, c'est-à-dire de faire appel à une expérience intérieure strictement individuelle et invérifiable, ou même à la possibilité de cette expérience qui dépasse les limites ordinaires de la connaissance humaine. Aussi, tout en maintenant l'entière autorité des injonctions védiques, va-t-on de différentes manières montrer qu'elles ne sont pas seules à pouvoir nous donner la connaissance d'une réalité non sensible.

1. *Apauruṣeyatva.* Dans son Commentaire Śabara avait à démontrer la relation essentielle entre le caractère auto-révélé, indépendant de toute pensée humaine et divine, de la *śruti* et le contenu de cette Révélation. On ne peut dire tout à fait qu'il fondait l'*apauruṣeyatva* de la *śruti* sur ce contenu, mais il n'était pas possible de rendre compte de l'autorité absolue du *corpus* du rituel sans mettre en évidence son origine non-humaine. Son autorité — *prāmāṇya* —, en effet, est mise en parallèle dans le *Śābarabhāṣya* avec celle de la perception Alors que la perception et les moyens de connaissance qui en dépendent nous donnent la connaissance de tout ce qui est visible, c'est-à-dire pratiquement de tout ce qui existe actuellement, la Révélation prescrit des rites qu'elle met en rapport avec certains « fruits », essentiellement l'obtention du ciel après la

(1) J'ai montré ailleurs (« *Ahamkāra* ») que les *upanisad* yogiques, essentiellement la *Katha* et la *Śvetāśvatara*, contiennent à l'état indifférencié la voie yogique vers la délivrance qui se développera, d'une part, dans le Yoga classique et, d'autre part, dans la croyance en un Purusa suprême qui choisit ses élus, aspect qui s'épanouit dans la religion de *bhakti*. Cf aussi « Études de mythologie hindoue ». Dans le Yoga classique le thème du Seigneur est très secondaire, tandis que dans la religion épique et purāṇique, le *yoga* reste important mais largement théorique, apanage du Puruṣa suprême plus que des hommes

mort. Pas plus la connaissance du rite que la promesse de son efficacité ne peuvent faire l'objet d'aucune expérience humaine. C'est pourquoi, seule la Parole auto-subsistante qu'est le Veda peut nous les révéler et la vérification (par l'obtention du ciel) reste par définition réservée au futur et échappe à toute connaissance sensorielle. Aussi l'affirmation de l'origine non humaine va-t-elle de pair avec la certitude de l'absolue validité de la Révélation, puisque celle-ci ne se trouve jamais infirmée. Mais cette démonstration s'appuie si explicitement sur le caractère rituel du contenu que, tout en faisant de la *śruti* l'instrument de connaissance de l'invisible, Śabara réduit pratiquement ce monde invisible à l'efficace mystérieuse — *apūrva* — qui relie le rite actuel à son résultat lointain. Le ciel lui-même est « réduit » à un état purement affectif de joie sans mélange. Tous les traits concrets par lesquels les textes décrivent les dieux sont dépouillés de toute vérité et interprétés symboliquement[1].

Il n'est donc pas étonnant que Maṇḍana, lorsqu'il veut prouver la possibilité de la Révélation d'un objet déjà existant — *bhūtārtha* —, rencontre quelques difficultés pour établir sa pleine autorité contre l'avocat des rites Il ne nie pas que Śabara mette la parole — *śāstra*, « enseignement impératif » — en rapport avec un *kārya*, mais n'accepte pas l'idée que la parole devienne automatiquement un *anuvāda*, une répétition (lit. « le fait de dire après » ou « d'après »), dans le cas où elle s'applique à un objet déjà existant. En effet, ce n'est pas l'objet « à faire » qui donne son autorité absolue à la Parole, mais le fait qu'elle est indépendante d'un autre moyen de connaissance, c'est-à-dire qu'elle ne se borne pas à « répéter » ce qui est déjà connu par ailleurs, mais fait connaître ce qui est totalement inconnu (p. 248) : « Le fait d'avoir un objet déjà existant n'est pas à lui seul cause de dépendance, car la perception et l'inférence, tout en ayant des objets déjà existants, sont indépendantes. C'est pourquoi, que l'objet soit déjà existant ou qu'il ne le soit pas, c'est la connexion avec un autre moyen d'accès qui est cause de la dépendance par rapport à un autre moyen de connaissance droite, comme on le voit dans le rappel d'un souvenir ... Mais quand il s'agit d'une parole du Veda, du fait qu'elle n'a pas sa source dans une idée humaine, même si elle a un objet déjà existant, il n'y a pas de raison pour qu'elle soit dépendante. »

Cette fois, donc, on part de l'*apauruṣeyatva* des *upaniṣad* pour prouver leur autorité : cette notion d'*apauruseyatva*, qui n'est acceptée que par la Mīmāṃsā et le Vedānta, est certainement issue des spéculations sur les rites. Elle trouve pour la première fois sa claire expression dans le ŚBh[2] et elle ne pouvait probablement se faire jour qu'en

(1) Cf *Théorie de la connaissance*, pp 83 sq

(2) Mais le *sūtra* I 1 5 de Jaimini pose déjà la relation entre un mot et son objet comme « naturelle », lit « de naissance » — *autpattika* —, explicitement pour rendre compte de la parole comme unique *pramāna* des rites . *autpattikas tu śabdasyārthena sambandhas tasya jñānam upadeśo'vyatirekaścārthe'nupalabdhe tat pramānam bādarāya-*

rapport avec la religion ritualiste Cela pour deux raisons : d'abord la religion de dévotion et les différentes formes de renoncement ne craignaient pas de faire appel à une expérience intérieure ou à une révélation divine ; ensuite, l'univers du brahmane est un univers où tout ce qui existe est connaissable, c'est-à-dire connu ; il ne peut donc y avoir de révélation que de ce qui est à faire pour obtenir ce qui n'existe pas encore. Que Maṇḍana puisse s'appuyer sur l'*apauruṣeyatva* montre donc que la vision du monde orthodoxe s'est consolidée, a pris son assurance, et que la notion même d'*apauruṣeyatva* est un critère d'orthodoxie.

Le reste de la discussion autour de ce thème le confirme amplement. Contre le Prābhākara, notre Vedāntin montre que ce n'est pas le caractère de prescription — *niyoga* — de quelque chose à faire qui donne autorité à l'ordonnance du médecin. Mais il cherche surtout à montrer que, d'une part, la dépendance par rapport à un autre moyen de connaissance est un caractère qui n'appartient pas intrinsèquement à la parole, mais seulement à la parole humaine, et que, d'autre part, une parole humaine ne perd même pas son autorité parce qu'elle rapporte ce qu'un homme a pu connaître, mais parce que des causes d'erreur ou de mensonge peuvent se glisser entre la connaissance originelle et la parole qui la communique. Si donc, finalement, l'adversaire récalcitrant continuait à penser que la *śruti* ne peut révéler validement un *bhūtārtha* parce qu'on peut soupçonner la possibilité d'un autre moyen de le connaître, cela ne suffirait pas à disqualifier la Révélation. De toute façon, il n'y a pas d'autre moyen de connaissance, *puisque* la *śruti* est d'origine non humaine (kā 27b-28) · « Ainsi, selon les sages, c'est l'origine humaine ou non humaine à elle seule qui est cause de la dépendance ou de l'indépendance. Aussi, même (la parole) qui a un objet déjà existant n'est pas dépendante à cause de cela, si elle ne vient pas de la pensée humaine. » Et, montrant à l'évidence que la théorie du langage a été commandée par la théorie de la *śruti* chez les Mīmāmsaka, Maṇḍana cite à l'appui de ce raisonnement le sūtra I 1 5 de Jaimini qui pose le caractère naturel ou inné de la relation entre toute parole et son objet (cf ci-dessus, p. 67, n. 2).

Maṇḍana risque d'avoir trop prouvé, car l'adversaire se demande maintenant pourquoi Śabara a fait tant d'efforts pour écarter les *pramāṇa* autres que la Parole comme moyens de connaître les rites védiques. La réponse de Maṇḍana est sans fard et achève de placer la notion d'*apauruṣeyatva* dans sa vraie perspective (p. 255) « Mais, si la prescription — *codanā* — ne perd pas son caractère de moyen

ṇasyānapekṣatvāt, « La relation entre le mot et son objet est naturelle On la connaît par l'enseignement et elle est sans erreur C'est elle qui est le moyen de connaissance droite d'un objet non perçu car elle est indépendante, selon Bādarāyana » La théorie du langage-doublure naturelle des choses est immédiatement associée à celle de la nécessité de l'enseignement. De plus, cette théorie est attribuée à Bādarāyana, qu'on ne manque pas d'identifier à l'auteur des *Brahmasūtra*.

de connaissance droite même dans le cas où un autre moyen de connaissance droite est possible, quel est donc le but de la réfutation des autres moyens de connaissance droite (dans la Mīmāṃsā) ? — La connaissance de la réalité du *dharma* : en effet, si un autre moyen de connaissance droite était possible, on pourrait aussi connaître comme *dharma* ce qui est enseigné par quelqu'un comme le Buddha que l'on considérerait à tort comme omniscient. Or on ne saurait déterminer en ce cas la réalité du *dharma*, et c'est afin de la déterminer que cet effort (de démonstration a été fait). C'est aussi pour cela que l'on cherche à établir la prescription comme moyen de connaissance droite, et non en vue d'un (résultat) invisible. »

On ne peut être plus clair et l'origine non humaine du Veda est la réponse brahmanique à la prétention des bouddhistes de fonder l'autorité de la parole de leur Maître sur son omniscience, mais aussi à toute prétention de connaissance du *dharma* par soi-même. Maṇḍana, qui a une vision très aiguë des implications de chaque idée, et qui combat ou utilise ces idées en fonction de leurs implications plus qu'en fonction des systèmes auxquels elles appartiennent, a déjà réfuté la notion d'omniscience dans le *Vidhiviveka* (p. 110 sq.) . il avait montré que le *niyoga* — l'injonction védique au sens des Prābhākara — ne pouvait contraindre un homme à agir. L'adversaire veut alors donner une force de persuasion au *niyoga* en l'attribuant à un personnage doué d'omniscience auquel on ne pourra qu'obéir, et Maṇḍana se borne à montrer l'impossibilité de l'omniscience qui supposerait un fonctionnement du manas indépendant des sens. Ce n'est donc pas l'omniscience d'un personnage particulier qui est rejetée, mais toute omniscience, et même toute connaissance qui dépasserait soit la portée de la perception, soit l'enseignement révélé, et qui serait acquise par des efforts de *yoga* ou autres formes de « mérite ».

Maṇḍana, donc, tout en croyant à une connaissance ultime du Brahman qui ne peut être qu'intérieure, maintient dans toute sa rigueur la nécessité d'une Révélation absolument indépendante de l'esprit humain pour la connaissance du *dharma* (aussi bien que pour celle du Brahman, puisque la présente discussion est relative à l'autorité des *upaniṣad*). Il ne s'agit donc pas d'aménager la théorie de la connaissance révélée en fonction de la délivrance et de mettre pour cela la révélation du *dharma* à la portée des *ṛṣi* et des *āpta* : on est aux antipodes du Nyāya-Vaiṣeśika[1] aussi bien que du Sāṅkhya-Yoga, aux antipodes de la religion de *bhakti* comme du bouddhisme sous toutes ses formes. Mais on n'est peut-être pas moins loin de Bhartṛhari, dont on se rappelle la déclaration surprenante (VP I 40) : *idam punyam idam pāpam ityetasmin padadvaye / ācaṇḍālam manuṣyāṇām alpam śāstraprayojanam*, « Pour savoir ce qui est méritoire et ce qui est mauvais, l'enseignement révélé est de peu d'utilité aux hommes,

(1) Cf *Théorie de la connaissance*, pp. 117 sq.

à commencer par les intouchables. » Ce vers, que Bhartrhari peut de toutes manières revendiquer car il est corroboré par l'ensemble de sa doctrine, est attribué par Kumārila Bhaṭṭa à Vyāsa, l'auteur mythique du *Mahābhārata* et des *purāna*, et il le cite, pour le réfuter, au début de son commentaire de l'*autpattikasūtra* (*Jaiminisūtra* I 1 5) dans le *Ślokavārttika*. Kumārila qui, par ailleurs, traite Bhartṛhari en bouddhiste, n'hésite pas ici à citer ce vers comme appartenant aux textes fondamentaux de la religion de *bhakti* (où on ne l'a jamais encore retrouvé). Il y a donc bien là toute une constellation de croyances religieuses et de notions religieuses et philosophiques que Maṇḍana n'est pas le seul à voir comme lié et comme dangereux pour l'orthodoxie brahmanique. C'est aussi, d'ailleurs, à propos du caractère « naturel » et incréé de la relation entre la parole et son objet que Kumārila réfute l'idée d'une révélation interne du bien et du mal qui dispense à la fois de la *śruti* et d'un maître. C'est en même temps l'idée d'une intériorisation de la *śruti* sous la forme du Śabdabrahman qui se trouve rejetée, puisqu'en fait Bhartṛhari ne peut fonder la connaissance intérieure que sur l'*āgama*, sur la Révélation elle-même, devenue parole intérieure, par opposition à la *śruti* ou au *śāstra*, sa manifestation externe.

Il est donc acquis que la connaissance du Brahman doit nécessairement passer par la Parole sous sa forme manifestée, quelle que soit par ailleurs la nature du Brahman-Parole. On verra par la suite que cela est dans la logique du système de Maṇḍana : celui qui a atteint la Connaissance, en qui toute différence est abolie, n'a plus la possibilité de parler, d'exprimer ce qu'il a découvert, il n'a même plus la possibilité de vivre, encore moins celle d'enseigner. Corrélativement, cela semble réduire le rôle du maître au stade initial où il s'agit d'apprendre à l'étudiant à réciter le Veda. L'étudiant n'a peut-être plus à se constituer disciple s'il veut pénétrer le sens des *upanisad* : la voie que le texte lui ouvre est celle d'une méditation solitaire. On voit comment la théorie des quatre *āśrama*, selon laquelle tout brahmane orthodoxe, après avoir appris à réciter le Veda, après avoir vécu une vie de maître de maison et s'être assuré une descendance, doit terminer sa vie dans la forêt comme *sannyāsin*, peut se rattacher à une conception de la *śruti* du type qu'offre Maṇḍana : le brahmane a acquis dans son enfance tout le savoir qu'il lui fallait pour parcourir toutes les étapes requises. Une telle vision s'oppose encore assez radicalement à celle de l'homme qui, par un mouvement de conversion et de renoncement au monde survenu à un moment quelconque de sa vie, se met en quête du maître qui l'aidera à parcourir la voie vers la délivrance. Nous sommes bien au cœur d'une systématisation orthodoxe où le renoncement en vue de la délivrance doit apparaître comme l'achèvement d'une vie humaine plutôt qu'un choix fait à un moment donné : mais c'est la nécessité même de comprendre la possibilité de ce renoncement qui commande une certaine anthropologie.

2. *Sattā*. Il fallait insister sur le côté orthodoxe — donc séculier — de la philosophie de Maṇḍana pour replacer le long débat sur *sattā*, qui occupe une partie du *Niyogakāṇḍa* (pp. 256-270), dans sa juste perspective. Le contexte en effet est strictement celui de la Mīmāṃsā et rappelle même la distance que Maṇḍana a prise par rapport à la Grammaire dans son analyse des formes verbales qu'est le *Bhāvanāviveka*. Il s'agit de montrer que les mots d'une phrase peuvent entrer en relation pour donner une unité de sens sans avoir besoin pour cela d'une injonction. Il suffit d'un verbe exprimant n'importe quelle action à l'indicatif pour fournir le lien. Et le verbe *asti* ne fait pas exception, car il est analysé comme n'importe quel verbe en radical et suffixe personnel, celui-ci exprimant seul l'action qui s'applique au domaine — *viṣaya* — dénoté par le radical (cf. *Bhāvanāviveka*, pp. 119-121). Maṇḍana ne fait aucune distinction entre un *asti* à valeur existentielle et un *asti* copule, car la prédication n'est possible que grâce à l'action d'être ou d'exister (p 256) : « L'action aussi est facile à comprendre dans tous les (textes), même si elle n'est pas mentionnée (ne serait-ce que sous la forme de) « il est », etc. « La troisième personne de « être » au présent est comprise, même si on ne l'emploie pas » (MBh. 2 3 1) Or une proposition destinée à faire accéder à la forme propre du Brahman repose tout entière sur l'objet de *asti* — « est » ; c'est lui qui est le fondement de la conjonction entre les objets des mots. Et comme le fait d'être (en général) est par nature ce qui est principalement ordonné à ce qui est, c'est aussi grâce à lui que la chose est établie comme particularisée. »

On se trouve évidemment aux antipodes d'une analyse de type aristotélicien qui cherche à transformer toute expression d'une action en phrase prédicative. Ici la prédication se fait action et cela est d'autant plus facile que la pensée indienne ne distingue à aucun moment l'essence de l'existence. Quoique Maṇḍana n'ait en vue que les propositions vedāntiques et donc l'expression du Brahman, il n'est nullement gêné de lui rapporter cette action fondamentale : le Brahman est à la fois celui qui existe, qui est toujours actuellement *sat* (alors que la *māyā* n'est ni *sat* ni *asat*), et qui, en tant qu'existant, est *ānanda*, *eka*, etc.[1]. Plus que l'éloignement d'Aristote, il est important de constater l'écart par rapport à Śaṅkara : celui-ci fait directement de *sat* ou de *satya* une des caractéristiques — *lakṣaṇa* — du Brahman, mais il faut pour cela le débarrasser aussi bien de sa nature d'action que de son appartenance au genre *sattā* (cf. TaiUBhā 2 1). Maṇḍana n'hésite pas à faire de l'action d'exister au présent la condition même de l'expression du Brahman. Cependant, il n'en a pas fait une des caractéristiques de l'Absolu dans le *Brahmakāṇḍa*, et l'on est conduit à soupçonner que cet *asti* n'a de valeur qu'au plan de

(1) Il est naturellement inutile d'évoquer l'acte pur d'Aristote qui ne se comprend qu'en opposition à la « puissance » On verra d'ailleurs que cet acte d'exister n'est pas ultime

l'expression verbale, donc du *vyavahāra*, fût-ce de ce plan empirique particulier que représentent la *śruti* et les formules qu'elle nous livre pour nous faire connaître le Brahman. C'est l'acte par lequel l'Absolu, se manifestant, fait qu'il n'y a pas simplement *asat*, et quelle que soit l'émergence de cet acte il s'oppose à l'*asat* absolu.

A l'arrière-plan d'ailleurs, plutôt que le *sat* upanisadique qui indique une plénitude absolue d'être, se profile la conception de la Mīmāmsā selon laquelle est *sat* ce qui existe actuellement et qui peut être connu sous certaines conditions ; c'est en particulier ce sens de *sat* qui sert à distinguer le domaine de la perception et des *pramāṇa* qui s'y rattachent de la *śruti* (Jai.sū I 1 4). C'est pourquoi aussi Maṇḍana n'a aucune difficulté à accepter la problématique de son adversaire Prābhākara pour discuter la *sattā* — le fait d'être en général qui fait l'unité de tous les *sat* — et de sa réalité. Au reste, tout ce débat ne représente pas vraiment pour lui une doctrine définitive, puisqu'il montrera ensuite que l'on n'a pas besoin d'une action pour rendre compte de l'unité d'objet d'une phrase et de la relation entre les mots qui la composent. Ce n'est pas pour autant un débat purement académique ni une argumentation *ad hominem*. L'indication finale est bien dans la manière de notre philosophe : c'est à un autre mode de connaissance du Brahman que renvoie implicitement la connaissance de l'être en général. On ne peut donc pas dire que Brahman soit *sattā*, mais seulement que ce *mahāsāmānya*, ce genre qui englobe la totalité de ce qui existe, pointe vers une réalité plus profonde et qui la sous-tend, mais qui échappe à l'ordre empirique. On pourrait encore ici rappeler la priorité donnée dès le début à la béatitude et dire que la Béatitude est être mais que ce n'est pas l'Être qui est béatitude.

Aussi bien fallait-il malgré tout recourir à ce détour par *sattā*, puisque les Prābhākara refusent la réalité de ce genre Dans la Mīmāṃsā comme dans le Nyāya-Vaiśeṣika, refuser que *sattā* soit un genre, c'est refuser qu'il y ait quelque chose d'unique ou de semblable dans chaque chose connue qui fasse dire d'elle qu'elle est : selon les Bhāṭṭa, le mot *sat* est ce qui exprime dans une chose la présence du genre *sattā* comme appartenant à la chose elle-même. Selon les Prābhākara, ce n'est qu'une manière de parler qui ne désigne rien de la chose mais seulement un facteur extrinsèque à la chose — *upādhi* — et qui, par conséquent, ne participe pas à son action propre. Nous sommes donc bien au cœur du problème de l'unité de la phrase par le verbe qui exprime l'action. Si *sattā* n'existe pas comme genre dans chacun des *sat*, il n'y a pas d'action propre des choses qui puisse être exprimée par *asti*, et les propositions vedāntiques ne pourront avoir une unité d'objet puisqu'elles ne comportent pas d'injonction qui leur donne cette unité. Dans leur refus de *sattā* comme réalité, les Prābhākara (que l'on a accusé d'être les compagnons de route des bouddhistes) se rencontrent avec les bouddhistes, et le rejet de l'être upaniṣadique est évidemment ce qui les guide. Mais

chacun des deux groupes s'en tient à sa propre conception du *sat* : les Prābhākara, fidèles à l'usage de la Mīmāṃsā, définissent le *sat* comme ce qui est accessible par un moyen de connaissance droite actuellement ; tandis que les bouddhistes donnent comme définition de *sattā* : *arthakriyākāritva*, le fait de produire une action efficace, cette action pouvant être une connaissance aussi bien qu'une action externe Aussi, dans la discussion, Maṇḍana permet-il au bouddhiste le cas échéant de venir au secours du Prābhākara ; mais c'est un secours que le Prābhākara n'accepte pas facilement ; il le repousse même aussi longtemps qu'il le peut, car il est difficile de maintenir alors que *sattā* n'appartient pas à la chose même qui est *sat*, et le bouddhiste, qui ne croit pas à *sattā*, croit à la réalité absolue de ce *sat* qui ne nous atteint que par son action sur nous et non en lui-même.

Maṇḍana n'a aucune peine à montrer qu'il est impossible de s'en tenir à la première définition proposée de *sattā* : *pramāṇāvagamyatā* — « le fait d'être accessible par un moyen de connaissance droite » —. Cette définition serait pourtant dans ses termes assez conforme à la stricte conception des Mīmāṃsaka est *sat* l'actuellement perçu. On touche ici du doigt la difficulté d'une théorie de la connaissance qui se veut absolument extrinséciste et qui est amenée à réduire le *sat* au perçu. Il est normal que l'aboutissement logique d'une telle doctrine se trouve précisément chez l'extrémiste de l'orthodoxie brahmanique pour qui, en dehors de la perception qui nous livre une connaissance sûre de tout ce qu'elle atteint dans l'instant présent, c'est la *śruti*, que les brahmanes ont pour mission de se transmettre et de mettre en œuvre, qui fournit la seule connaissance sûre dans le domaine pratique. L'inférence n'est évidemment qu'une extension du pouvoir de la perception mais ne change rien à cette vérité fondamentale. Cependant Mandana montre précisément que l'inférence nous permet de sortir de l'instant présent en affirmant quelque chose soit du passé (« la rivière est en crue, donc il a plu »), soit du futur (« il y a des nuages, donc il pleuvra »), ce qui nous interdit de lier l'être de la chose à l'instant où elle est connue. Il n'y a pas que la *śruti* qui nous permette de surmonter la limitation de l'instant présent en nous poussant à agir sans résultat immédiat nous avons aussi la possibilité de connaître actuellement ce qui n'existe pas encore et, donc, de déterminer notre action en fonction de cet être à venir Mais par là-même on est obligé d'affirmer qu'être est autre chose qu'être connu actuellement. Maṇḍana n'exprime pas ici directement cette conclusion que notre capacité humaine de connaître suffit à nous faire agir en fonction d'un but non immédiat, mais tout le contexte du chapitre va dans ce sens et la cohérence de ses positions est parfaite. Il ne va pas plus loin dans la formulation conceptuelle d'une doctrine de l'inférence, mais il serait difficile, à partir de ce qu'il en dit, d'en faire une pure et simple annexe de la perception, ou d'affirmer, à l'instar de Śaṅkara (Br sū Bhā. I 1 5), que les animaux font des inférences comme les hommes. A l'inverse il ne

faudrait pas se hâter d'en tirer des conclusions excessives sur le pouvoir propre de la pensée humaine. Pour le moment, Maṇḍana est plus préoccupé de montrer qu'il y a une manière proprement humaine d'appréhender l'être qui en fait déjà une affirmation de la transcendance de l'être par rapport à la connaissance empirique : mais l'homme n'est-il pas précisément celui qui, de toutes les créatures, est capable de devenir *mumukṣu*, « aspirant à la délivrance » ?

A partir de là, il devient facile de débusquer le Prābhākara de ses positions de repli successives : si l'on remplace la première définition de *sattā* par celle-ci : *pramāṇayogyatā*, « le fait d'être susceptible (d'être connu) par un *pramāna* », ou que l'on accepte comme également possible *arthakriyāsāmarthya*, « la capacité d'une action visant un but », il est évident que cela renvoie à quelque chose du *sat* lui-même, et non à une simple relation extrinsèque avec un moyen de connaissance. Une subtilité supplémentaire du Prābhākara qui voudrait entendre *pramānayogyatā* comme *pramāṇahetusadbhāva*, « présence réelle d'une cause pour un moyen de connaissance droite » est repoussée par une démonstration que l'*abhāva* — « l'absence » — est également un *pramāṇa*. C'est encore un de ces méandres dialectiques qui n'ont rien de gratuit ou d'artificiel, puisque le maintien de l'*abhāva* comme *pramāṇa* s'oppose directement à l'affirmation du Prābhākara, pour qui le non-être — *asat* — est simplement l'objet d'une connaissance erronée — *bhrānti* — et le résultat d'une non-appréhension par la connaissance — *agraha* —. L'*abhāva* est connu comme l'*abhāva* de quelque chose que l'on cherche, et il n'y a aucune connaissance, même erronée, de l'*asat*. Il est logique que le Prābhākara, définissant le *sat* par son caractère d'objet d'une connaissance, définisse corrélativement l'*asat* comme la non-connaissance. Et puisque le *sat* doit être obligatoirement connu correctement, l'*asat* est au contraire l'occasion d'une connaissance erronée. C'est à l'évidence inverse que s'attache Maṇḍana, — et sa défense de l'*abhāva* comme *pramāna* n'en est qu'un aspect —, à savoir que l'*asat* ne saurait rien produire par lui-même et que, donc, dans l'erreur, il y a aussi quelque chose du *sat* qui transparaît. De même, si je pose le pied sur le sol après l'avoir examiné, je ne peux pas dire que je n'ai perçu que le sol, j'ai aussi perçu sur le sol l'absence d'épines, d'insectes, etc., et c'est cette seconde perception qui m'amène à y poser le pied[1].

La conclusion à laquelle arrive Maṇḍana à chaque étape de sa réfutation est que *sattā* est bien le *svarūpa* de *astyartha*, la « forme propre » de l'objet du verbe être. On peut préciser, en se référant au *Bhāvanāviveka*, qu'il s'agit de l'objet du radical du verbe, indépendamment de sa désinence personnelle, c'est-à-dire sous sa forme *siddha*, « déjà réalisée », l'aspect « action » (d'être) n'étant l'objet que de la désinence personnelle. Il s'agit donc bien d'un objet stabilisé,

(1) Cf D Sharma, « Epistemological Négative Dialectics of Indian Logic — *Abhāva* versus *anupalabdhi* ».

comme substantivé et qui donne prise à la connaissance. Mais Maṇḍana termine ce débat sur un mouvement qui ressemble à une volte-face : après avoir lutté pour que *sattā* soit la forme même de l'objet du verbe être, il semble tout à coup céder et admettre la définition excluant la réalité objective de *sattā*. Mais en même temps, puisque les propositions vedāntiques font un usage exclusif du verbe être, il en fait l'objet par excellence de la Révélation (p. 269) : « Ou bien, disons que le fait d'être susceptible de (conjonction) avec un moyen de connaissance droite est le fait d'être et que c'est lui l'objet de la connaissance droite. Cet objet de connaissance droite qu'est l'existence de la chose réelle est l'objet de la Tradition — *āgama* —. Et l'on n'a pas ici le défaut (qui consisterait) en une dépendance par rapport à un autre moyen de connaissance droite, car il n'y a aucune association avec un autre moyen de connaissance droite : tout ce que l'on en sait est que (cet objet) est susceptible de (conjonction) avec un moyen de connaissance droite En effet : même ceux qui disent qu'être c'est être susceptible de (conjonction) avec un moyen de connaissance droite et rien de plus n'ont pas besoin là du contact avec un objet intermédiaire (i.e. celui qui serait exprimé par le mot injonctif), car pour ce contact, il faudrait chercher un autre moyen de connaissance droite. — Comment ne pas le chercher ? Si la parole se borne à (exprimer) le fait d'être susceptible de (conjonction) avec un moyen de connaissance droite, elle n'éveille pas à la connaissance de l'existence d'un objet spécifié. Il est donc bien nécessaire de dépendre du moyen de connaissance droite avec lequel l'objet spécifié est susceptible (de conjonction). — Pourquoi en dépendre ? — Pour accéder à l'existence de l'objet spécifié. — Qu'est-ce donc que l'existence de l'objet spécifié ? — Le fait d'être susceptible de (conjonction) avec un moyen de connaissance droite (par définition) — Alors on y a déjà accédé par la parole ordonnée à l'objet de « il est », puisque le fait d'être susceptible de (conjonction) avec un moyen de connaissance droite est cet objet. »

La traduction ne peut que trahir la précision du texte · jusqu'à présent il n'était question que de *sattā*, entité dont on discutait l'existence réelle. Le siddhāntin lui substitue *sattva* (traduit ici par « existence »), mais l'emploie avec *vastu*, « la chose réelle », pour déterminant, et non plus absolument. *Sattā* n'est plus une entité distincte, c'est la chose réelle en tant qu'elle existe, et cette chose réelle n'est déterminée que comme promise à un autre *pramāna* On est passé aussi de *artha*, « objet de la connaissance », à *vastu*, la chose en elle-même, mais l'adversaire continue évidemment de parler de *artha*. L'autre *pramāna*, le Prābhākara le chercherait dans un terme injonctif, seul aspect qui fasse de la *śruti* un *pramāna* selon lui, tandis que, pour le siddhāntin, il ne peut être que la vision directe du Brahman C'est ce que confirme la suite du texte (p. 271) · « Même si rien ne vient annuler l'objet (de la parole humaine), ce dont elle dépend pour être moyen de connaissance droite de son objet, ce qui

doit être établi d'abord pour que, grâce à cela, elle puisse établir son objet, c'est-à-dire son aspect de moyen de connaissance droite, peut se trouver annulé. Si donc ce dernier n'est pas établi, l'objet n'est pas établi par son intermédiaire, et par conséquent la parole n'est pas moyen de connaissance droite de l'objet : comme, par exemple, dans le cas de la parole du Buddha relative à un objet qui est au-delà des sens, car il est impossible à un homme de le percevoir... (citation du *Ślokavārttika*)... Ou encore, comme dans le cas de propos (tenus) par un menteur, parce que l'on a déjà acquis par un moyen de connaissance droite l'idée qu'il ne dit pas les choses telles qu'il les a vues. En revanche, la parole d'un témoin digne de foi n'est annulée ni dans son objet ni dans son aspect de moyen de connaissance droite, parce qu'elle s'applique à ce qui peut avoir un moyen de connaissance droite. D'autre part, elle est indépendante dans son aspect de moyen de connaissance droite et quand, grâce à ce dernier, elle affirme qu'un objet est établi, elle ne peut pas ne pas être moyen de connaissance droite ; sinon, il ne saurait y avoir d'échanges (entre les hommes) fondés sur la parole. De même, les déclarations vedāntiques, même si leur objet est associé à un autre moyen de connaissance droite, ne perdent pas plus leur caractère de moyen de connaissance droite que les propos d'un témoin digne de foi. En effet : elles aussi, disons plutôt qu'elles font accéder à un autre moyen de connaissance, dépourvu de toute séparation entre la connaissance et l'objet à connaître, qui est à lui-même sa propre lumière et qui est hors de l'usage empirique ; et c'est par l'intermédiaire de cet (autre moyen de connaissance) que l'objet est établi, comme dans le cas des déclarations d'un témoin digne de foi. La seule différence c'est que, étant donné l'absence d'une personne qui parle dans le Veda, le « moi, j'ai vu... » (de la parole du témoin digne de foi) ne saurait intervenir. »

La volte-face n'était qu'apparente. On s'est simplement servi de la problématique de l'adversaire pour exprimer un *siddhānta*, mais ce texte est à lui seul riche d'enseignements. Dans la ligne de la Mīmāṃsā, Maṇḍana refuse à l'homme tout pouvoir de connaissance extraordinaire qui en ferait un messager de l'invisible : comme on l'a déjà remarqué, cela est dans la logique d'un Vedānta moniste où l'accès à l'identité pure est sans retour. Seule une conception de l'expérience mystique de type yogique, où les phases de concentration yogique alternent avec la reprise de l'activité sensorielle sans jamais porter atteinte à la réalité du monde extérieur, pouvait faire place au personnage du *ṛṣi*, du « voyant » qui est *āpta*, « témoin digne de foi », selon les termes mêmes du Nyāya-Vaiśesika et du Sāṅkhya-Yoga. Mais en même temps, notre Vedāntin appuie fortement son analyse de la Parole vedāntique révélée sur le modèle de la parole du témoin digne de foi — *āptavākya* — dans le domaine profane. Parole révélée et parole profane fonctionnent de la même manière : elles ne sont *pramāṇa*, « moyens de connaissance droite », que dans la mesure où l'on peut supposer une connaissance directe de ce qu'elles

expriment. Ce n'est donc pas par un aveugle mouvement de glorification de la *śruti* que Mimāṃsaka et Vedāntin s'accordent à en faire une Parole auto-révélée : cette auto-révélation est rendue nécessaire par le caractère de son objet, puisque aussi bien la *śruti* des rites que les *upaniṣad* promettent une expérience future — celle du ciel ou celle de la connaissance directe de l'ātman — qu'aucun homme n'aurait le pouvoir de promettre. Cette interprétation n'est d'ailleurs tout à fait explicite que chez Maṇḍana qui adapte la tradition Bhāṭṭa à un Vedānta qui lui est propre. Alors qu'il rapproche dans une même théorie parole profane et Parole révélée et, dans la Parole révélée, les textes rituels et les *upanisad*, Prabhākara et son école au contraire séparent au maximum ces deux couples de corrélatifs, mettant l'accent d'autant plus fortement sur le caractère impératif de l'enseignement révélé (*śāstra*, alors que Maṇḍana parle d'*āgama*). De son côté, Śankara insistera beaucoup plus sur ce que la *śruti* upaniṣadique garde d'extérieur, en accordant une place au maître à chaque pas sur la voie vers la connaissance de l'ātman-Brahman (cf. ChUBhā. VI 14).

Quand le Prābhākara veut contester qu'il y ait même une uniformité de la connaissance qui corresponde à tous les emplois du verbe être, on retrouve une discussion déjà abordée dans le *Tarkakāṇḍa* à propos de la non-différence. L'argumentation est la même quoiqu'un peu plus développée, mais Maṇḍana va plus loin cette fois : il ne suffit pas de dire que le mot « être » correspond à un objet toujours le même qui possède la *sattā* : quand on a l'idée d'un moyen de connaissance droite, cela veut dire que l'on a déjà la connaissance droite de quelque chose, c'est-à-dire de quelque chose qui est. On ne peut faire découler l'idée d'être de la connaissance, c'est au contraire la connaissance qui suppose l'être. Ce pourrait être là la version indienne du cogito, la relation entre l'être et la pensée étant dépourvue de toute référence à un sujet pensant.

3. *Inutilité de l'injonction pour la connaissance du Brahman.* S'il fallait détacher l'étude du genre *sattā* du reste du *Niyogakānda* à cause des problèmes particuliers qu'elle a soulevés dans la tradition indienne, on ne peut cependant oublier le contexte dans lequel elle est insérée et qui est une critique de la notion d'injonction comme nécessaire à toute mise en relation des mots. L'enjeu final est la validité et la portée ultime des propositions vedāntiques qui nous donnent la connaissance de l'ātman. La conception du verbe *asti* comme dénotant une action supposait que la relation entre les mots dans une phrase se faisait grâce à l'action qu'exprime un verbe à terminaison personnelle. En fait, Maṇḍana va plus loin et montre que la relation entre les mots ne dépend pas obligatoirement d'une action : c'est s'avancer un peu plus dans la direction d'une expression verbale du Brahman qui soit correcte, car on ne s'approche de lui pour s'identifier à lui que par le non-agir. Mais l'analyse du verbe selon le *Bhāvanāviveka* nous donne la possibilité de détacher le sens

du radical de son aspect d'action exprimé par la désinence personnelle : l'être a donc ainsi un aspect accompli, substantif, qui peut convenir au Brahman.

La première constatation que fait Maṇḍana est que l'injonction védique, comprise comme l'ensemble d'une phrase injonctive, nous fait connaître un objet, le rite, indépendamment du mot injonctif qui, lui, est destiné à susciter l'exécution du rite : autrement dit, la parole, même à l'intérieur de l'injonction, a le pouvoir de donner la connaissance de son sens indépendamment de l'injonction ; la parole est ordonnée à la connaissance, le terme injonctif ne l'est qu'à l'activité. Si l'on refusait cette évidence et que l'on veuille faire du terme injonctif le lien qui donne un sens à l'ensemble de la phrase injonctive, il faudrait alors supposer une première injonction extérieure à celle-ci qui enjoigne de l'étudier et l'on risquerait de devoir répéter cela à l'infini. Or, dit Maṇḍana, ce n'est même pas l'injonction d'avoir à étudier le Veda (*svādhyāyo'dhyetavyaḥ* [*Taittirīyāraṇyaka* 2 15]) qui incite à en commencer l'étude, car on étudie celle-ci en cours d'études. Mais on se borne à étudier ce que d'autres hommes ont étudié auparavant. Il est caractéristique ici que Prabhākara, au début de sa *Bṛhatī*, donne une version différente des mêmes faits : il ne peut nier que l'injonction d'avoir à étudier le Veda, qui se présente en cours d'études, ne saurait avoir pour but de susciter l'étude du Veda, mais il fait précéder celle-ci d'une injonction du maître : *ācāryavidhi*. C'est l'ordre du maître et non une simple transmission d'une génération à une autre qui détermine le début des études du jeune brahmane.

Par ailleurs, Maṇḍana a déjà fait remarquer que l'apprentissage du langage (ou de la langue, c'est tout un, puisqu'il n'y a qu'une langue) ne requiert pas nécessairement que l'on soit en tiers témoin d'un ordre donné et de son exécution, comme le voudraient aussi bien Śabara que Prabhākara Il a pris pour cela deux exemples qui marquent une progression (p. 172) « D'ailleurs l'accès à la relation (entre la parole et son objet) ne vient pas du seul usage de phrases qui incitent à agir — par quoi on devrait admettre qu'elles sont uniquement faites pour inciter à agir, — car on observe qu'il (se produit) aussi autrement. (Entendant les mots) : « Devadatta fait cuire du riz dans la marmite avec du bois », quelqu'un qui ne connaît pas encore l'objet du mot *kāṣṭha* (« bois »), mais qui connaît l'objet des autres mots et des désinences, comprend, quand il voit ce qui sert d'instrument pour l'objet de *pacati* (« il fait cuire ») que c'est là l'objet du radical nominal *kāṣṭha*. De même, à partir de paroles qui énoncent ce qui est — *tattva* — avec l'intention de donner de la joie, du chagrin ou du réconfort, on a la connaissance de leur relation avec les (objets) qui causent la joie, etc En effet, (il est vrai que) de la vue d'une activité particulière (l'enfant qui ignore le sens des mots) infère (chez celui qui agit) la connaissance de cette activité particulière ou la connaissance de sa cause (à savoir l'ordre reçu), et qu'en l'absence d'une autre cause, vu la proximité immédiate des paroles, il suppose

que la parole a la capacité de faire connaître cela ; mais exactement de la même manière, de la vue de la joie par exemple, on infère la connaissance (chez celui qui se réjouit) de la cause de la joie, et du fait de la proximité immédiate des paroles (« un fils t'est né »), on suppose que ce sont ces paroles qui ont la capacité de (produire) cette (connaissance). Sachant déjà par un autre moyen de connaissance que la naissance d'un fils est la cause de cette joie, en l'absence d'une autre (cause), (le témoin ignorant du sens des mots) sait que la phrase « Un fils t'est né » a été employée par une personne compétente pour (faire connaître) la naissance du fils et il arrive à cette conclusion que c'est précisément la naissance de son fils que le (père) a apprise par cette phrase. C'est ainsi qu'à partir de l'emploi (des mots par l'un) et de la connaissance (de l'autre), il comprend que la phrase a la capacité de (faire connaître) cet objet ».

La phrase décrivant l'activité de Devadatta et qui produit la connaissance du sens d'un mot — *śaktigraha* — par sa relation avec les autres dans une phrase complexe montre qu'une phrase simplement descriptive, exprimant une action à l'indicatif, permet d'apprendre un mot nouveau. Tandis que même un ordre n'est pas compris, de l'aveu même du Prābhākara (*Siddhikāṇḍa*, p 339), si tous ses mots ne sont pas déjà connus : « Apporte un *pika* de la forêt » n'éveille aucune idée si l'on ne sait d'avance ce qu'est un *pika* (« coucou »). A l'inverse, le second exemple montre que l'on peut arriver au sens global d'une phrase sans que celle-ci exprime une action, et encore moins un ordre : l'annonce de la naissance d'un fils (comme d'un événement déjà accompli — *siddha* —) est comprise par la joie qu'elle produit chez le père, pourvu que l'on connaisse par ailleurs la nouvelle. Cela prépare dès le *Brahmakāṇḍa* l'affirmation que l'action n'est pas nécessaire pour que les mots entrent en relation ni pour qu'ils aient un but . ils peuvent être ordonnés à la connaissance pure et simple. Car les deux aspects sont évidemment inséparables . si les paroles n'expriment pas uniquement des actions, c'est qu'il y a autre chose que l'action qui soit utile à exprimer, cette autre chose étant l'objet à faire connaître en lui-même. Constatation qui pourrait paraître banale mais qui, dans ce contexte, exige en fait que l'on croie à l'importance de la connaissance pour elle-même. Plus précisément encore, dans le contexte brahmanique, cela suppose la croyance au Brahman auquel on doit accéder par la connaissance Cela même ne suffit pas encore : dans la discussion qui oppose l'avocat du *niyoga* et le siddhāntin, on a l'impression à plus d'une reprise que le premier voudrait, pour rendre les propositions vedāntiques efficaces, leur ajouter une injonction ; cela ne saurait être la position d'un Prābhākara qui se soucie fort peu du Brahman et de la délivrance s'ils doivent s'opposer aux rites. En revanche ce pourrait être l'idée d'un Vedāntin qui ne partagerait pas entièrement les conceptions de la *Brahmasiddhi* Il ne faut évidemment pas presser cet argument, car on a déjà vu Maṇḍana grouper les idées selon des affinités possibles qu'il aperçoit

mais qui n'impliquent pas l'appartenance à un même système réel. Cependant un texte comme celui-ci invite à réflexion (p 244) . « Si a déjà surgi la connaissance de la réalité de l'ātman à partir du texte qui commence par « au commencement, mon cher, cela n'était que l'être un et sans second » (ChU VI 2 1) et qui se termine par « tu es cela » (id. VI 8 7), grâce au fait que les mots ont leurs objets mutuellement reliés, que fera d'autre une injonction ? Celui qui a déjà agi précisément n'a plus à être incité à agir. — Mais la connaissance de la réalité ne se produit pas à partir de la seule liaison entre les objets des mots. — Raison de plus pour ne pas avoir à inciter à agir, si la connaissance de la réalité par la parole est impossible ! — Même lorsque la réalité a été présentée par la parole, il faut inciter à agir pour (obtenir) la certitude que cela est bien ainsi. — Non, si la certitude est donnée par cette parole, elle est déjà produite. — Mais la certitude vient d'autre chose — Alors on a besoin d'autre chose . un autre moyen de connaissance est requis : en ce cas la parole ne saurait être le fondement de la certitude sur la réalité. Et dans ces conditions, ce ne peut être une injonction que l'on recherche pour avoir la certitude sur la réalité. »

Le dialogue de la ChU entre Śvetaketu et son père est trop central dans la pensée vedāntique pour que cette citation suffise à évoquer Śaṅkara et le commentaire qu'il consacre à ce texte Mais il est plus fécond de chercher à voir l'opposition avec les yeux mêmes de Maṇḍana, quitte ensuite à s'apercevoir que l'histoire ultérieure a pu en préciser les contours à l'intérieur même du Vedānta. C'est dans ce dialogue, en effet, que le *tat tvam asi* est répété comme un refrain, suivi chaque fois d'une nouvelle demande de Śvetaketu : « Faites-moi connaître davantage. » Śaṅkara commente longuement la comparaison du texte entre le disciple et l'homme du Gandhāra qui, égaré en pays étranger, a besoin d'un guide, à chaque nouveau village, pour lui indiquer la direction. Il ne s'agit plus d'injonction, d'ordre reçu, mais l'enseignement du maître, qui doit se répéter afin de guider le disciple, garde quelque chose d'impératif ou à tout le moins d'incitateur dans son insistance même Maṇḍana verrait plutôt la répétition comme la tâche du disciple lui-même, une fois qu'il a reçu la parole, pour en faire sa propre substance, et c'est au terme de cet effort intérieur que surgirait le nouveau « moyen de connaissance », l'appréhension directe du Brahman Mais cette opposition entre la nécessité d'un enseignement répété de l'extérieur et le travail intérieur de la pensée sur une parole reçue n'est intelligible que dans sa double relation à une théorie de la parole et à une conception du Brahman.

A ce point, le problème de Maṇḍana peut se formuler ainsi : la parole non injonctive donne la connaissance d'un objet et n'est pas par elle-même incitatrice. Corrélativement, le terme injonctif, qui est un mot comme les autres, n'est pas par lui-même capable de déclencher une activité chez celui qui reçoit l'ordre. Dans le domaine profane, ce n'est pas l'impératif qui, par lui-même, incite à agir, mais ce qu'il

fait connaître de la volonté ou du désir du maître qui ordonne et à qui l'on veut plaire. L'impératif védique ne saurait avoir plus de pouvoir, en vertu du principe que la parole védique fonctionne comme la parole profane il n'est efficace que lorsque la relation à son objet est déjà établie (cf. pp. 277 sq) et son objet doit être analogue à celui du domaine profane. En fait donc, c'est encore l'élément cognitif qui prédomine et l'on est renvoyé de la parole à l'objet qu'elle exprime. Ce n'est jamais la parole qui peut faire faire quelque chose : elle n'est ordonnée qu'à la connaissance. C'est l'objet exprimé qui doit contenir en lui-même une invitation à l'action

Cet objet porte un nom que tout hindou, philosophe ou non, connaît bien · c'est le *puruṣārtha*, l'objet qui est un bien (ou : un but) pour l'homme. Quand une phrase exprime un *puruṣārtha*, quelque chose qui se présente d'emblée comme un bien, rien d'autre n'est nécessaire pour éveiller l'intérêt et le désir de l'homme. En particulier, on ne pourrait comprendre — comme le suggère l'adversaire (p. 246) — qu'une injonction fût nécessaire pour donner à l'objet de la phrase son caractère de *puruṣārtha* · si la phrase exprime l'objet, elle l'exprime comme *purusārtha*. Apparemment, cette utilisation de l'injonction est conforme à ce que l'on en connaît dans la *śruti* des rites. Un rite par lui-même est une action à faire, donc quelque chose de pénible que l'on ne saurait spontanément avoir envie d'entreprendre. La forme injonctive de la proposition qui le fait connaître lui ajoute un élément moteur — qui reste d'ailleurs à analyser en profondeur. Mais c'est précisément de cet élément que les propositions vedāntiques n'ont pas besoin. La première raison, la moins importante parce qu'encore dialectique, en est que les *upaniṣad* qui font connaître l'ātman n'enseignent rien qui soit à accomplir — *sādhya* (ou *kārya*) —. Si la connaissance de l'ātman, qui est la délivrance, était une chose à accomplir, la délivrance serait produite et donc périssable. Elle ne serait plus la délivrance Il faut donc que la proposition vedāntique qui nous révèle l'ātman s'épuise dans la connaissance de la réalité qu'elle dévoile et ne déclenche aucune activité.

Aussi la seconde raison de l'inutilité de l'injonction est-elle à chercher dans la nature même de l'objet révélé qui est le *puruṣārtha* par excellence : c'est ici que Maṇḍana recueille le fruit de son exposé du *Brahmakāṇḍa* et de la primauté qu'il a donnée à la béatitude sur toutes les autres « notes » du Brahman. L'ātman est révélé par les *upanisad* comme conscience bienheureuse, unique Brahman, et savoir que l'on est cela est déjà bonheur ou promesse de bonheur. Il n'y a plus rien à apprendre, il y a encore moins à faire Il ne reste qu'à fixer en soi cette connaissance encore neuve et fragile, c'est-à-dire garder cette vérité suprême constamment présente à la conscience jusqu'à ce qu'elle ait fait disparaître tout le reste. Mais cela est spontané, puisque l'on sait déjà tout ce qu'il y a à savoir. Mandana insiste à différentes reprises sur le fait que ce que la parole upaniṣadique nous enseigne est tout ce qu'il y a à savoir, qu'il n'y a plus rien à

ajouter, que c'est là la connaissance qui chasse l'inconnaissance congénitale des hommes. Il va même jusqu'à dire qu'une formule comme *tat tvam asi* nous donne une connaissance directe — *sākṣāt* — du Brahman (p. 298).

A première vue, on a le droit d'être un peu déçu par la simplicité de cette affirmation : sans doute la parole est destinée à communiquer une connaissance, mais si tant de gens ordinaires peuvent en fait entendre les textes upaniṣadiques fréquemment sans changer quoi que ce soit à leur vie ou à leur hiérarchie de valeurs, n'est-ce pas précisément qu'il manque à la parole le pouvoir de communiquer une connaissance de l'Absolu qui soit plus immédiate, plus savoureuse, en un mot plus mystique ? Mais il faut se souvenir du contexte : il s'agit de montrer qu'une injonction n'ajouterait rien à la connaissance que nous donnent les *upaniṣad* et que la parole a terminé sa fonction quand elle a exprimé son objet. L'injonction — ou, ajouterons-nous, une insistance prolongée du maître qui enseigne — ne changerait rien à la connaissance que nous en retirons. Mandana, comme nous le verrons, est parfaitement conscient des limites de la parole discursive pour exprimer l'indifférencié, mais précisément il ne cherche pas, au prix de subtilités rhétoriques ou autres, à lui faire dire ce qu'elle ne peut pas dire. Elle est parole sensible, donc relève encore de l'inconnaissance, et l'on ne peut comme par magie en faire surgir l'expérience ultime : celle-ci requiert un processus mental qui doit lui-même être explicité, et ce processus ne relève plus d'un apport externe mais il engage tout l'homme qui aspire à la délivrance. C'est dire que la parole n'a pas non plus à se faire impérative pour que le *mumukṣu* cherche l'expérience ultime de l'Absolu à partir de la connaissance que lui donnent les propositions vedāntiques. Celles-ci révèlent déjà l'expérience ultime comme la délivrance même. Il faut donc maintenir ensemble et l'affirmation que les formules des *upaniṣad* nous livrent vraiment la connaissance de l'Absolu et que la connaissance qu'elles nous donnent doit aboutir en nous à la « réalisation » finale.

C. *Injonction et* pratibhā.

Si l'on accepte de laisser provisoirement dans l'ombre le problème de l'accès à la « vision » immédiate — *sākṣātkāra* — du Brahman, on s'aperçoit que, dans la perspective de Maṇḍana, il est plus facile de comprendre comment agissent les propositions vedāntiques sur l'esprit de l'auditeur que de rendre compte de l'impulsion à agir donnée par l'injonction védique. Sans doute parce que l'Être réel est Béatitude, l'homme a en lui un désir de bonheur naturel, peut-être le seul « instinct » que reconnaisse la pensée indienne, puisque c'est en fonction de celui-ci que se déterminent et se hiérarchisent les *puruṣārtha*. Et la délivrance n'est le *purusārtha* ultime que parce qu'elle promet un bonheur sans mélange et sans fin. On a vu comment, dès le *Brahmakāṇḍa* (cf. ci-dessus, p. 17), la notion même de *puruṣārtha*

exige logiquement que l'ātman délivré soit conscient et bienheureux. Quant au rite védique, il doit se présenter comme une obligation, puisqu'il n'a en lui-même rien d'attrayant, mais dire cela ne fait que déplacer le problème sans le résoudre . comment comprendre que cet impératif venu de l'extérieur devienne obligation intérieure et donne lieu à l'action rituelle ? Maṇḍana repousse la solution de Prabhākara, car il ne suffit pas de dire que l'injonction védique est un impératif catégorique pour la rendre efficace. C'est précisément de cette efficacité qu'il faut rendre compte Kumārila a fait un effort dans cette direction en montrant que l'injonction met le rite en rapport avec un « fruit » — généralement le ciel après la mort — et pousse celui qui désire le fruit à exécuter le rite. Mais Maṇḍana ne saurait se satisfaire d'une telle explication tant que le lien entre le rite et le fruit n'est pas clair, tant que l'on ne voit pas un rapport entre le rite et un *puruṣārtha* tel que l'exécution du rite devienne elle-même comme un *puruṣārtha* intermédiaire.

Il importe ici de noter la fréquence avec laquelle Maṇḍana emploie l'expression *prekṣāvant.* Elle apparaît dans tous ses ouvrages, sous forme de substantif. La créature douée de *prekṣā*, de réflexion, d'un regard porté en avant et en fonction duquel l'action sera déterminée, est évidemment l'homme, sans doute uniquement lui. L'expression *prekṣāvant* ne semble pas entrer dans le vocabulaire technique des systèmes philosophiques et il n'est pas excessif de voir dans l'usage qu'en fait Maṇḍana une caractéristique de son système de pensée. C'est en particulier la conclusion qui s'impose si l'on compare sur ce point Śabara[1] et Maṇḍana. La Mīmāṃsā en effet s'est de bonne heure posé le problème de savoir qui est habilité à exécuter les rites révélés par la *śruti* elle en exclut les animaux et les dieux, et les raisons qu'elle donne à cela sont très claires (ŚBh VI 1 5, p. 1355) « Il n'est pas vrai que les animaux et autres soient aussi habilités (au sacrifice). — Qui l'est donc ? — Celui qui est capable d'exécuter un rite intégralement. Or les animaux ne peuvent pas exécuter les rites intégralement. C'est pourquoi le rite n'est pas pour eux un moyen d'obtenir le bonheur Les dieux non plus, parce qu'ils n'ont pas d'autres dieux (à qui ils pourraient offrir le sacrifice). On ne peut faire un don à soi-même : ce ne serait plus un don. Les *rsi* non plus, parce qu'ils n'ont pas de *(gotra)* descendant de *rsi* : Bhṛgu, par exemple, n'a pas le même *gotra* que les Bhṛgu (i.e. les brahmanes du *gotra* de Bhṛgu). D'ailleurs leur pouvoir (de sacrifier) n'est pas perceptible. De plus, les animaux ne se fixent pas comme but un résultat qui arrivera plus tard. Ils ne désirent que l'immédiat — Mais nous voyons des animaux se fixer comme but un résultat qui se produira plus tard, ainsi quand des chiens jeûnent le quatorzième jour (de la lune) et des vautours le huitième jour. — Nous répondons : ils ne jeûnent pas parce qu'ils se donnent pour but un résultat dans une

(1) Cf *Théorie de la connaissance*, p 142 sq

renaissance future — Comment le sait-on ? — Parce qu'ils n'étudient pas le Veda. Ceux qui étudient le Veda sont ceux qui savent qu'en faisant tel rite ils obtiennent tel fruit dans l'au-delà. Or ces animaux n'étudient pas le Veda, non plus que les traités de la Tradition. Et ils ne peuvent en avoir connaissance par ailleurs. C'est pourquoi ils ne connaissent pas le *dharma* et, ne le connaissant pas, comment l'accompliraient-ils ? C'est pourquoi ils ne jeûnent pas en vue du *dharma*[1]. »

C'est surtout le cas des animaux qui nous aide ici à préciser ce qui distingue les hommes : Śabara note d'abord l'incapacité des animaux à exécuter un rite d'un bout à l'autre . c'est là la raison pour laquelle un rite n'est pas pour eux un moyen d'avoir du bonheur. Puis il refuse aux animaux la capacité d'agir en vue d'un résultat lointain, et encore plus en vue d'une vie future. Apparemment, il a un adversaire qui accorde cette possibilité aux bêtes[2] et prétend l'appuyer sur des observations Il a tôt fait d'écarter ces données d'une expérience mal interprétée et de donner la raison pour laquelle les animaux ne peuvent se proposer un but éloigné dans le temps . ils n'étudient pas le Veda, et seul le Veda peut enseigner à faire quelque chose avec l'espoir d'une rétribution dans un au-delà parfaitement inaccessible à l'expérience courante. C'est la connaissance du *dharma* et non quelque propriété inhérente à l'homme qui le rend apte à agir C'est l'étude du Veda qui le fait *prekṣāvant*, mais le terme est évidemment absent du texte de Śabara qui n'y voit pas une caractéristique intrinsèque de l'humanité.

Avec Maṇḍana, il y a comme un renversement des termes . on part du fait que les hommes sont *preksāvant*, et cela ne connote pas seulement la capacité d'agir en vue d'un fruit lointain, mais aussi et surtout celle d'agir en sachant ce que l'on fait et pourquoi on le fait, c'est-à-dire de n'être pas soumis à une impulsion aveugle et irrépressible. On pourrait presque traduire *preksāvant* par « intelligent » si l'élément intellectuel qu'il comporte effectivement ne restait essen-

(1) *Na caitad asti tiryagādīnām apyadhikāra iti / kasya tarhi / yah samarthah krisnam karmābhinirvartayitum / na caite śaknuvanti tiryagādayah krisnam karmābhinirvartayitum / tasmād esāṃ na sukhasyābhyupāyah karmeti / na devānām / devatāntarābhāvāt / na hyātmānam uddiśya tyāgah sambhavati / tyāga evāsau na syāt / narsīnām / ārseyābhāvāt / na bhṛgvādayo bhrgvādibhih sagotrā bhavanti / na caiṣām sāmārthyam pratyaksam / api ca tiryañco na kālāntaraphalenārthinah / āsannam hi te kāmayante / nanu coktam kālāntaraphalārthinas tiraścah paśyāmah śunah śyenāmscaturdaśyām astamyām copavasata iti / ucyate / na janmāntaraphalārthina upavasanti / katham avagamyate / vedādhyayanābhāvāt / ye vedam adhīyate tad etad vidur idam karma krtvedam phalam amutra prāpnotīti / na caite vedam adhīyate / nāpi smṛtiśāstrāni / nāpyanyebhyo' vagacchanti / tasmānna vidanti dharmam / avidvāṃsah katham anustheyuh / tasmānna dharmāyopavasantīti /*

(2) Cependant, les *purāna* eux-mêmes, dans le mythe cosmogonique, distinguent nettement les animaux des hommes Les premiers sont pleins de *tamas* et sont *asādhaka*, c'est pourquoi Brahmā cherche a créer des êtres plus intelligents Mais il paraît assez normal, dans la perspective de la loi du karman, d'accorder aux animaux une connaissance encore vague et obscure de leur *svadharma* et par conséquent, du bien et du mal Les *purāna* ne le nient pas, mais semblent prêter aux animaux, a cause de leur *tamas* en excès, une forte inclination au mal : ils sont *utpathagrāhin*, « ils prennent le mauvais chemin »

tiellement lié à l'action. Il faut donc ensuite comprendre comment un être *preksāvant* peut être poussé à agir par l'injonction d'un rite qui n'a rien de naturel ni de spontané. L'impulsion qu'il reçoit doit avoir un lien avec sa *prekṣā* pour être efficace. Même la Révélation doit être pénétrée d'intelligibilité et il ne suffit plus de dire avec Śabara : « Ceux qui étudient le Veda sont ceux qui savent qu'en faisant tel rite ils obtiennent tel fruit dans l'au-delà ».

Nous retrouvons ici le problème de la *pratibhā* que nous avions déjà évoqué dans l'exposé des « notes » du Brahman. A première vue et si l'on part de l'idée que la *pratibhā* de Maṇḍana est un emprunt pur et simple à Bhartṛhari, c'est un problème très épineux : dans la BS (cf. ci-dessus, p. 22 sq.), la *pratibhā*, comme type de connaissance, n'est mentionnée qu'en rapport avec l'injonction et la prohibition védiques et son support objectif est *vāktattva*, la Parole principielle. Il semble que la restriction soit voulue, alors que nombre d'autres « objets d'usage empirique » — *vyāvahārika artha* — sont donnés aussi comme des *śabdavivarta*, des manifestations phénoménales de la Parole dont le support objectif n'est que la Parole : l'objet d'une phrase, un groupe, qui n'est rien de plus que ses membres, ou même des choses qui sont sans aucune existence réelle mais qui apparaissent d'une manière ou d'une autre à la pensée. D'autre part, le cas de l'instinct du nouveau-né qui tête sa mère ne requiert aucune *pratibhā* : les rémanences de la parole des vies antérieures suffisent à expliquer le savoir du nouveau-né, et ce savoir n'est pas un savoir-faire, mais un souvenir relatif à l'objet et au plaisir qu'il procure. La manière dont la *pratibhā* est introduite pour rendre compte de l'injonction védique n'aide à la définir que négativement : quoiqu'elle soit en rapport avec une activité, il faut qu'elle soit dissociée des trois temps puisqu'elle ne s'applique à aucun des trois, et il faut aussi qu'elle soit dissociée de l'obligation d'agir pure et simple, qui serait nécessairement liée à l'un des trois temps. D'autre part, elle ne comporte pas d'objet qui soit une chose existant réellement — elle est *avastuka* —. Mais elle n'est pas non plus, semble-t-il, un *vikalpa* comme objet d'une phrase ou autres objets complexes où la pensée construit les relations grâce à la parole Quoiqu'elle ait pour support la Parole, on ne peut la mettre en liaison avec les rémanences de connaissances passées comme celle de l'enfant qui tête, puisque, par définition, l'injonction védique ne correspond à aucune expérience sensible et que son résultat échappe à toute vérification.

Cependant il n'est question nulle part dans la BS d'une *pratibhā* qui naîtrait des propositions vedāntiques et permettrait leur compréhension. Quoique celles-ci ne puissent pas non plus être mises en rapport avec des expériences de vies antérieures, elles sont immédiatement intelligibles parce qu'elles livrent directement la connaissance d'une réalité béatifiante et ne commandent aucune activité ultérieure : c'est l'objet qu'elles font connaître qui, de lui-même, captive l'attention Ce qui nous est dit de la *pratibhā* dans la BS

suffit tout juste à nous faire connaître qu'elle est essentiellement en relation avec l'injonction védique et avec rien d'autre. On peut donc s'attendre à la voir occuper une place importante dans le *Vidhiviveka* s'il est vrai que les deux ouvrages sont traités dans la perspective d'un même système. De fait, elle est présente dès le début, et elle est partout évoquée par des citations du *Vākyapadīya*. Dans la partie de l'ouvrage qui en débat le plus longuement (pp. 243 sq.), est insérée toute une discussion sur la validité des propositions vedāntiques (pp. 269 sq.) qui est comme un résumé anticipé du *Niyogakāṇḍa* de la BS et ne montre pas la moindre déviation par rapport à sa doctrine. On est donc bien en droit d'essayer d'éclairer les deux textes l'un par l'autre.

Or on n'est pas peu surpris, au premier abord, que dans ce texte central sur la *pratibhā*, ce soit le pūrvapaksin qui cite les vers fameux du VP II 146 sq. sur la *pratibhā* et utilise cette notion pour défendre le *kārya* du Prābhākara contre le *vidhi* de Maṇḍana. Nous avons vu Maṇḍana, dans la BS, refuser de mettre le *kārya* en rapport avec l'injonction, mais c'était, semblait-il, pour lui substituer la *pratibhā*, et tout le contexte, qui traitait du Brahman comme Parole, était inspiré du VP. Que signifie ce retournement des positions ?

On a déjà suggéré (cf. ci-dessus, *ibid.*) que Bhartṛhari et Maṇḍana avaient sans doute une conception un peu différente de la *pratibhā*. En vertu de son penchant intellectualiste, le second tend à restreindre le domaine où cette mystérieuse intuition s'applique : les conduites instinctives sont déclenchées par des connaissances qui se conservent à l'état latent de naissance en naissance, et ces connaissances sont de même type que les connaissances courantes d'origine perceptive : elles incitent à agir pour se procurer un plaisir ou une source de plaisir, et à se détourner de ce qui est douleur ou cause de douleur. Si l'on se réfère à Bhartṛhari, on pourrait croire que Mandana, tout en restreignant le rôle de la *pratibhā*, la fait intervenir là où il ne peut appliquer le même schéma intellectualiste et hédoniste à la fois, c'est-à-dire là où il n'y a plus d'idée claire de l'objet possible pour guider l'action. C'est ce que la confrontation des quelques lignes de la BS qui sont relatives à la *pratibhā* et du *Vidhiviveka* ne permet pas de croire . la *pratibhā* est intuition de l'obscur seulement chez le pūrvapakṣin qui cite Bhartṛhari à l'appui.

Selon le VV (p. 253 sq.), il n'est pas possible d'invoquer la *pratibhā* pour expliquer la fonction incitatrice de l'injonction cette intuition ne peut être sans support objectif — *ālambana* —, et sur ce thème le commentaire de Vācaspati Miśra insère un long débat entre bouddhistes Sautrāntika et Vijnānavādin sur la notion d'*ālambana*. Si l'on garde en mémoire les pages que la BS consacre au Brahman-Parole et à la *pratibhā*, il est difficile d'attribuer à Maṇḍana un contre-sens aussi fondamental sur la pensée de Bhartrhari : il sait que la *pratibhā* du Grammairien n'est pas sans *ālambana* et, selon toutes apparences, les deux auteurs s'accordent pour lui donner la Parole principielle

comme support objectif. La discussion du VV sur la *pratibhā* ne peut donc passer pour le procès de la doctrine du *Vākyapadīya* . la notion semble être prise ici dans sa plus grande extension, à la manière de Bhartṛhari en un sens, mais coupée du lien essentiel qu'elle a aussi bien pour le Grammairien que pour le Vedāntin avec la Révélation védique — *āgama* — et le Brahman-Parole ; artificiellement le Prābhākara prend appui sur un bouddhiste nourri de *Vākyapadīya* pour rapprocher son impératif catégorique — *kārya* — de l'*itikartavyatā* que Bhartṛhari donne comme objet à sa *pratibhā*[1]. L'intuition, conçue comme impulsion interne sans justification exprimable, serait alors l'objet propre — *artha* — du suffixe optatif ou impératif. Ce serait une façon d'habiller d'un terme traditionnel, donc d'une sorte de justification superficielle, la conception extrémiste du *kārya*, du « il faut faire » à l'état pur. Mais, s'il en est ainsi, le refus de Maṇḍana ne vise pas la *pratibhā*, toute *pratibhā*, mais une certaine conception de celle-ci qui la priverait de toute correspondance à la réalité et en ferait un élément indispensable au déclenchement de toute action.

Car cette intuition ne peut avoir non plus pour support objectif — c'est-à-dire pour corrélatif dans la réalité — l'action avec tous ses facteurs, tout ce qu'exprime pratiquement une phrase pourvue d'un verbe injonctif ou non (VV, p. 269). Nous retrouvons ici l'un des thèmes du *Niyogakāṇḍa*, auquel précisément le *Vidhiviveka* accroche une défense des propositions vedāntiques qui rappelle celle de la BS . les phrases peuvent exprimer une action (et même l'action d'exister) sans pour cela inciter à l'action. On ne peut donc mettre en correspondance *pratibhā* et action s'il est vrai que la *pratibhā* est ce qui pousse à agir. Implicitement ici, Maṇḍana sauvegarde le domaine de la *pratibhā*, c'est-à-dire de l'injonction, tout en distinguant nettement la portée des propositions vedāntiques. Son refus de l'action comme *ālambana* de la *pratibhā* n'est tout à fait clair que si l'on tient ensemble le développement de la BS sur l'action comme lien entre les mots et le débat du VV · la phrase peut exprimer une action sans pousser à agir, et c'est là-dessus que la BS avait fondé la possibilité pour les propositions vedāntiques de donner une connaissance complète par elles-mêmes. Il n'est donc pas étonnant non plus de voir le VV suivre

(1) Vācaspati Miśra ne manque pas l'occasion de pratiquer l'amalgame, qui constitue l'un de ses plus solides principes d'interprétation des textes mais cet amalgame n'est pas absolument sans fondement si l'on tient compte des tensions fondamentales qui existent entre les écoles C'est ainsi qu'il cite à l'appui de cette *pratibhā* bouddhisée le *sūtra* du Yoga qui définit le *vikalpa* *śabdajñānānupātī vastuśūnyo vikalpah*, « le *vikalpa* se conforme a la connaissance par la parole, il est depourvu de chose reelle » Plus loin il glosera l'*ekasabdātman* invoqué par le même pūrvapaksin dans le VV par *sphota*, alors que Mandana a vraisemblablement évité le terme à dessein (cf ci-dessous) Il reste qu'il introduit la citation de Bhartrhari sur la *pratibhā* (II 146 sq) en la plaçant sous le patronage d'un *pūrvapaksaikadeśin*, « tenant d'une partie du pūrvapaksa », c'est-à-dire représentant d'une section à l'intérieur des adversaires kāryavādin de Mandana Cette expression courante — qui n'est pas propre a Vācaspati — pourrait être une désignation commode d'un adversaire fictif, ou d'une position attribuée fictivement a l'adversaire principal

l'injonction. il cherche son support dans une unité verbale, mot ou phrase, qui serait, par surimposition — *pratyāsa* —, la source d'une idée. Maṇḍana s'y oppose en adoptant curieusement la position d'un Śabara qui ne voit dans les mots qu'un assemblage de phonèmes : mais cela est parfaitement justifiable vis-à-vis d'une tentative pour mettre en correspondance la réalité empirique et une parole, peut-être mentale, mais aussi empirique.

En fait, le grand absent du débat du *Vidhiviveka* est le Śabdabrahman. Ce qui suffirait déjà à prouver que la doctrine du *Vākyapadīya* y est utilisée à des fins qui ne sont pas celles de son auteur. Le *kāryavādin* n'est ni un moniste ni un *śabdabrahmavādin*. Mais le détour par le VV nous permet de revenir mieux armés à la *Brahmasiddhi* pour comprendre la *pratibhā* de Maṇḍana. Qu'est-ce qui fait que, pour l'injonction seulement, il ait besoin de faire intervenir une *pratibhā* dont il se passe pour tout le reste ? Puisque toute action est moyen d'obtenir un objet désiré et que c'est encore une telle connaissance rémanente qui inspire les conduites instinctives, il faut que l'injonction védique soit l'expression de cela : le rite est le moyen d'obtenir le fruit désiré. Elle ne fait pas connaître le fruit en effet même le ciel accessible dans l'au-delà est analysé comme un état de joie permanente dont chacun peut savoir ce qu'il est suffisamment pour le désirer. Le *svarga* promis à celui qui exécute le rite est conçu (déjà par Śabarasvāmin) dans une perspective qui en fait l'analogue, au plan de la religion séculière, du Brahman-*ānanda* promis au *mumukṣu* on désire le ciel aussi spontanément que l'on aime connaître le Brahman. Mais alors que la connaissance du Brahman est à la fois moyen et fin, la connaissance du *svarga* fait désirer un moyen de l'obtenir. C'est l'injonction qui fait connaître que le rite védique en est le moyen.

Ici, par cette petite porte de l'injonction védique, nous pénétrons un peu plus profondément la philosophie de la parole le lien de moyen à fin entre le rite et le ciel après la mort n'est connu par aucune expérience directe. La connaissance verbale que nous transmet l'injonction (et qu'elle nous transmet effectivement) ne peut en aucune manière être rattachée aux rémanences d'expériences passées qui se seraient conservées par les rémanences de la parole. Il ne suffit pas de dire que la parole védique est *apauruṣeya* pour justifier son autorité. Nous avons vu d'ailleurs que ce caractère non-humain et non-divin de la *śruti* n'est même pas démontré dans la BS On en part comme d'un fait. C'est qu'il est tout inscrit dans la nature même de la Réalité qui est Parole. La *pratibhā* est l'émergence directe à la conscience d'un message du Brahman-Parole par l'audition externe de l'injonction védique . elle est le contact direct avec la Parole-source qui remplace l'expérience des vies antérieures ; elle est peut-être le nom de la foi, de l'adhésion à une réalité transcendante, au moins chez Maṇḍana Miśra Sans elle l'injonction serait lettre morte. Si le langage empirique n'est intelligible et valide que dans la mesure où il correspond à une

expérience humaine sensible, il faut bien que la Parole révélée trouve dans la conscience de chaque homme un point d'insertion solide, qui sera un aperçu intérieur sur l'Absolu. On voit comment une philosophie qui dénie à l'homme toute capacité de connaissance extraordinaire s'est servie d'une notion « mystique » assez vague pour rationaliser et universaliser (dans les limites de la société orthodoxe) la communication avec le divin. La *pratibhā* nécessaire à l'injonction ne pouvait trouver sa place dans la BS que dans le développement sur le Śabdabrahman, qu'elle a pour seul support objectif.

Mais on ne saurait réduire à l'injonction et à la *pratibhā* la portée du Brahman-Parole . le Brahman est Parole de part en part.

IV. *Connaissance du Brahman*

Il reste à aborder deux problèmes d'importance majeure dans le cadre d'une doctrine du Brahman et de la délivrance : quel est le mode de vie le plus favorable à la délivrance ou, en termes plus indiens, faut-il choisir le renoncement contre la vie séculière, la connaissance contre les rites pour y parvenir ? C'est un problème que l'on voit débattu pour la première fois dans la *Brahmasiddhi* et dont le traitement sera par la suite de plus en plus élaboré. Mais pour Maṇḍana, cela reste apparemment encore une question secondaire à laquelle il envisage tous les types de réponse possibles sans développer particulièrement la sienne. Aussi, et quoiqu'il occupe une partie du *Brahmakānda*, on n'abordera ce grave sujet qu'en dernier. Le second problème est plus particulier, mais aussi plus central dans la pensée de Maṇḍana comme dans toute doctrine qui voit la fin ultime de la connaissance humaine dans la « réalisation » mystique de l'Absolu : comment peut-on comprendre le passage de la connaissance du Brahman par les *upaniṣad* à la connaissance directe, à la vision immédiate où toute différence entre le sujet et l'objet de la vision a disparu ? Maṇḍana en traite longuement dans le *Niyogakāṇḍa* et c'est de toutes manières la question qui se présente d'elle-même à l'esprit quand on voit l'auteur insister sur la connaissance totale que les *upaniṣad* nous livrent de l'Absolu.

A. *De la parole à la vision immédiate.*

En fait le problème a déjà été résolu en principe avec la doctrine de l'*avidyā* du *Brahmakāṇḍa* (cf. ci-dessus, pp 27-39). Le *Niyogakāṇḍa* ne fait que préciser le processus psycho-ontologique qui permet d'accéder d'une connaissance auditive de la Parole révélée à la connaissance suprême. On évitera ici encore de se perdre dans les méandres d'une discussion où l'essentiel risque de disparaître et l'on s'attachera plutôt aux thèmes fondamentaux, dont une partie sera reprise du *Brahmakāṇḍa* On ne distinguera pas non plus le contenu du *Siddhikāṇḍa*, très bref, de celui du *Niyogakāṇḍa* sur ce point.

Dans le *Brahmakāṇḍa*, on avait vu se former autour de la notion d'inconnaissance — *avidyā* — comme un nœud d'idées destiné à préparer au plan ontologique l'accès d'un individu donné à un moment donné du temps à la délivrance, c'est-à-dire à la connaissance ultime du Brahman. Ainsi l'*avidyā* est une réalité éminemment instable puisqu'on ne peut la définir en termes positifs et qu'elle se trouve n'être ni être ni non-être. Malgré donc son éternité *a parte ante*, elle est destinée à être détruite pour toujours : elle est constituée à la fois et indissolublement par le monde phénoménal et par la croyance spontanée à sa réalité ; c'est en cela qu'elle est *māyā*, illusion, et que sa destruction suffit à faire surgir la connaissance de la Réalité. Cela permet en particulier d'affirmer que l'*avidyā* est un moyen — *upāya* — et non un instrument de réalisation — *sādhana* — de la *vidyā*. La *vidyā* qui est connaissance du Brahman n'est rien d'autre que le Brahman, puisqu'elle est identité pure du sujet et de l'objet : aussi ne peut-elle être produite, elle est en chaque ātman comme sa réalité même et n'est que dévoilée, mais non produite, quand l'individu accède à sa délivrance. C'est ainsi que se trouve sauvegardée l'éternité de la délivrance. Le *Niyogakāṇḍa* nous dira plus précisément en quoi l'*avidyā* est moyen de la *vidyā*. Mais avant cela le *Brahmakāṇḍa* nous apprend aussi que l'*avidyā* est fondée dans le *jīva*, dans l'individu empiriquement circonscrit, ce qui est une façon de rendre chaque individu responsable de son *avidyā* : encore qu'il ne l'ait pas créée, puisqu'elle le constitue autant qu'il la commande, c'est à lui que revient l'initiative de la détruire et cette initiative ne peut qu'opérer en lui, *jīva*, une transformation radicale et irréversible. C'est encore un trait important qui permet de comprendre la méthode spirituelle de Maṇḍana Enfin, il faut rappeler qu'une analyse attentive de la perception conduit à l'idée que l'*abheda*, la non-différence, est partout sous-jacente aux différences empiriques comme l'a montré le *Tarkakāṇḍa*. Le terrain est ainsi métaphysiquement préparé pour faire comprendre que l'inconnaissance elle-même puisse opérer sa propre destruction et, par là, conduire à la connaissance, pourvu que l'individu le veuille. On rappelle ici le texte du *Brahmakāṇḍa* qui a été cité plus haut (p. 34) : « Par quel moyen donc l'inconnaissance cesse-t-elle ? — Par les différents moyens de réalisation qui sont mentionnés dans les traités : l'audition (de la parole révélée), la méditation et la concentration répétée, ainsi que la pratique de la chasteté, etc. — Comment ? — Venant après l'audition et la méditation, cet effort répété de concentration sur l'ātman en lequel est nié le déploiement de toutes les différences (par la formule) : « Il n'est pas ainsi, pas ainsi », c'est lui, de toute évidence, qui s'oppose à la croyance aux différences et qui la fait cesser , en faisant disparaître cette croyance aux différences dans sa généralité, il disparaît aussi de lui-même. L'audition, etc., en détruisant les divisions comme celle de l'agent, de l'acte et de l'objet de l'audition, n'ont pas pour objet la cessation de divisions particulières, mais plutôt (celle de toutes les divisions)

en général. Dans ces conditions, quand cet (effort de concentration) aussi a disparu, l'ātman qui le (faisait) brille dans sa transparence et sa totale pureté. De même qu'une poussière fine d'une certaine substance, quand elle est jetée dans de l'eau souillée par un mélange de poussière, détruisant les autres poussières et se détruisant elle-même aussi, rend (à l'eau) l'état transparent qui lui est propre, de même, quand la croyance aux différences disparaît par l'audition, (la méditation, etc.), et que la différenciation qui se trouve en l'(audition, etc.) (disparaît) également puisqu'elle n'est pas différente (des premières), alors le vivant demeure dans sa forme propre, transparente et totalement pure. C'est par l'inconnaissance seule que le vivant est séparé du Brahman, et quand celle-ci cesse d'exister, il n'y a plus que le Brahman en sa forme propre ; de même que, lorsqu'on brise une cruche par exemple, l'éther (qui se trouvait à l'intérieur) de la (cruche) n'est plus que l'éther suprême, totalement pur. »

L'accent est mis de façon caractéristique sur les formules négatives des *upaniṣad* et sur un processus mental qui supprime les contenus différenciés. De plus, les termes *ātman* et *brahman* sont successivement employés pour désigner la réalité ultime. Il faut donc distinguer d'une part la forme de l'enseignement upanisadique qui fait obligatoirement appel à une parole différenciée et à un mode de connaissance différencié — celui de toute connaissance par la parole —, et d'autre part le sens de son message qui est unique et qui enseigne l'absolue non-différence (de l'ātman ou du Brahman, c'est tout un). Apparemment le problème ainsi formulé est très simple : la méditation du *mumukṣu* doit l'amener à nier toute différence pour faire de la non-différence la forme même de son expérience ultime, et la totalité du savoir upaniṣadique est ramenée par Maṇḍana à la formule : *prapañcābhāva*, « non-existence du déploiement cosmique » Il suffirait de transformer une connaissance encore intellectuelle en expérience directe de son contenu. La connaissance intellectuelle ne peut être que fausse ou illusoire puisqu'elle est encore discursive. L'appréhension mystique ne peut que nier la multiplicité.

Mais l'on voit bien qu'en fait le *prapañcābhāva* n'est qu'un aspect du processus envisagé. Non seulement les *upaniṣad* enseignent que l'Absolu est Être, mais Maṇḍana a insisté sur le caractère positif de la Béatitude et de la délivrance révélées par les mêmes *upaniṣad.* C'est même sur ce caractère immédiatement attrayant de la connaissance du Brahman qu'il fait fond, contre l'avocat de l'injonction, pour établir sa pédagogie de la délivrance. Mais dire que le Brahman est béatitude, connaissance, etc est aussi une manière de recourir à la multiplicité. Peut-on nier simplement la multiplicité inhérente à cet enseignement sans se débarrasser en même temps de ce que son contenu avait de positif ? Faut-il croire que l'espérance de la Béatitude relève encore du monde de l'illusion ? Ce serait évidemment faire un contre-sens, car rien n'autorise une semblable conclusion La délivrance qui, selon Maṇḍana, est le fait pour l'ātman de demeurer en

lui-même (et que Śaṅkara formulerait plus volontiers comme l'identité de l'ātman-Brahman), est réellement béatifiante. Aussi bien l'auteur de la *Brahmasiddhi* ne semble-t-il pas s'être posé le problème en ces termes. Et on ne l'a évoqué que parce que Śaṅkara l'a soulevé à propos de la formule *satyaṃ jñānam anantam brahma* de la *Taittirīya-upaniṣad*.

Ce que nous retrouvons ici, c'est l'autre face de la problématique qui, pour rendre compte de l'effet de l'injonction védique sur la conduite humaine, faisait appel à la notion de *pratibhā* On n'est ici ni au niveau d'une philosophie ni à celui d'une théologie « fondamentale » qui chercherait à justifier conceptuellement le donné de foi A propos de la *pratibhā*, on suggérait que c'était peut-être là le nom de la foi chez Maṇḍana , il serait plus juste sans doute de dire que c'en est l'analogue. C'est en tout cas le point où l'Absolu-Parole communique directement avec l'empirie pour lui donner l'équivalent d'une expérience perceptive : on n'obéirait pas à l'injonction si l'on n'y croyait pas, et l'on n'y croirait pas si ce n'était pas l'Absolu lui-même qui s'exprimait dans l'injonction. Il ne s'agit pas de justifier un acte de foi mais de rendre intelligible la confiance aveugle *de fait* avec laquelle le brahmane se soumet à la *śruti*, confiance qui n'a d'égale que celle qu'il accorde à son expérience sensible L'intérêt de la notion de *pratibhā* était de placer le ressort de cette confiance dans un élément interne de la pensée humaine plutôt que dans une impulsion reçue de l'extérieur. Cela était rendu possible par la conception d'un Brahman-Parole qui se substituait comme domaine objectif au donné perçu.

Pour la connaissance de l'ātman, on a aussi une situation de fait qu'il s'agit de rendre intelligible et non de justifier : dès le début de cette étude sur la *Brahmasiddhi*, on a noté que le caractère béatifiant du Brahman apparaissait comme un fait plutôt que comme une chose à croire. Mais qu'il s'agisse alors de la Réalité même introduit une différence radicale par rapport à la connaissance de l'injonction Sans doute cette réalité est voilée par l'inconnaissance, mais on l'éprouve comme telle. De même, quand on appréhende le divers sensible, on n'est pas sans être conscient d'une certaine manière de l'identité fondamentale qu'il recouvre L'ātman bienheureux et unique ne cesse d'être présent : quoique l'on ne puisse parler de cette présence même qu'en termes de multiplicité, on sait qu'il est au-delà de toute multiplicité. Il est le « ceci » que l'on cherche à percer, le support objectif — *ālambana* — toujours là et que toute expression verbale transforme en *artha*, en objet de connaissance. Chaque *jīva* est ainsi un *ātman* qui se connaît à travers le voile de l'inconnaissance, c'est-à-dire de l'illusion ou de l'erreur, ou des *artha* que lui propose la connaissance formulée Il devient *mumukṣu* le jour où il cherche à rejoindre ce qu'il est réellement, c'est-à-dire à retrouver le pur *ālambana*, la pure réalité sur laquelle toute illusion est construite, à travers les *artha*. Le problème n'est donc pas un problème d'expression

plus ou moins raffinée qui suggérerait l'Un absolu sous le divers des mots, mais le problème du passage d'une connaissance erronée à une connaissance vraie d'une seule et même réalité, l'ātman identique au Śabdabrahman.

C'est pourquoi la partie du *Niyogakānda* qui traite de la connaissance directe du Brahman inclut une longue discussion entre Maṇḍana et le Prābhākara sur l'erreur de perception — *vibhrama* —. Kuppuswami Sastri qui a édité et préfacé le *Vibhramaviveka* puis repris le problème de l'erreur de perception dans son introduction à la *Brahmasiddhi* ne semble pas s'être préoccupé de la signification que pouvait avoir la théorie de Maṇḍana sur ce point dans l'ensemble de son œuvre Trop śaṅkarien sans doute, il a, dans les deux ouvrages, repris le catalogue des différentes conceptions du *vibhrama* de manière à le faire culminer dans la thèse śankarienne , celle de Maṇḍana lui paraissait trop proche de la Mīmāṃsā ou du Vedānta pour valoir la peine d'une étude plus particulière[1] Or nous commençons à être en droit de soupçonner que les différents aspects de l'œuvre de Maṇḍana sont fortement intégrés à l'ensemble ; de tous, le *vibhrama* est celui que l'on est le moins tenté de considérer comme un bloc erratique . outre qu'il fait l'objet d'un petit traité séparé qui nous est malheureusement parvenu en mauvais état, le *Niyogakāṇḍa* de la BS reprend les vers 57b-66 (kā. 114-123) puis le vers 70 (kā 133) du Vibh.V sans mentionner l'emprunt. Mais le Vibh.V lui-même n'ignore pas l'insertion de l'*anyathākhyāti* dans la métaphysique de l'inconnaissance, et les termes dont use ce traité de l'erreur rappellent fortement ceux de la BS (Vibh.V kā. 26-31) · «(Dans) «Ceci est de l'argent» (les deux termes) ont même objet de référence. C'est pourquoi il convient de décider qu'il y a bel et bien erreur (et non absence de discrimination ou absence de connaissance). Il n'est pas possible que sa cause soit en conformité avec la connaissance. C'est pourquoi les connaisseurs du Brahman disent plutôt qu'elle est inexprimable — *anirvacanīya* —. Sinon le caractère d'inconnaissance de l'inconnaissance disparaît Que quelque chose soit faussement mis en lumière comme réel est difficile

(1) Cf Introd à la BS, p xxvii « In his exposition of the nature of erroneous cognition, in the *Brahmasiddhi* and *Vibhramaviveka*, Mandana gives a prominent and honoured place to the Bhātta theory of *viparītakhyāti* or *anyathākhyāti*, which is the same as the Nyāya theory of *anyathākhyāti*, with a slight variation He maintains that this theory is sound, and when the nature of the object of erroneous cognition is examined, this theory has to be reduced inevitably to a form in which it becomes hardly distinguishable from the *anirvacanīyakhyāti* of the Advaitins In Mandana's opinion, the *anyathākhyāti* or *viparītakhyāti* of the Bhāttas should, for all practical purposes, be accepted by the Advaitins » (cf aussi, *id* , p LXIII) K Sastri n'a pu que voir la dualite d'aspects de la théorie de Mandana, mais il n'a pas pris la peine de chercher si Mandana les articulait l'un sur l'autre de façon significative Il lui sait gré, non sans trahir un léger étonnement, de rapprocher la théorie Bhātta de celle de Śaṅkara Mais cela supposerait que la doctrine śaṅkarienne du *vibhrama* ait deja été constituee et connue de l'auteur de la BS D'autre part, la doctrine de M continue à differer radicalement de celle de Śaṅkara par l'utilisation qu'il fait de l'erreur, utilisation qui le rapproche de Bhartrhari

à expliquer s'il n'y a que vide. On explique donc l'inconnaissance comme inexprimable en termes d'être ou de non-être. En elle on cherche la chose réelle, extérieure et intérieure, là où elle ne saurait être, puisque l'(inconnaissance) est détruite quand la chose est connue. C'est le déploiement des noms et formes qui est l'inconnaissance même. Mais si l'on connaît une chose autrement (qu'elle n'est) — *anyathākhyāti* — il n'y a pas refus du déploiement. Dans la non-connaissance — *akhyāti* — il ne pourrait y avoir que vide : sur quoi se fonderait le déploiement...?[1] » C'est contre l'*akhyāti* de Prabhākara qu'est dirigé essentiellement ce passage où l'on retrouve côte à côte, mais comme s'explicitant mutuellement, l'*anyathākhyāti*, l'*avidyā* et son caractère *anirvacanīya*. Ces deux dernières expressions sont attribuées au *brahmavādin*, tandis que dans la BS Kumārila est cité à l'appui de l'*anyathākhyāti*

Apparemment la BS sépare la doctrine de l'*avidyā* et celle du *vibhrama*, mais précisément la citation du *Ślokavārttika* comme tout le contexte de la BS ne se préoccupe que du problème de l'*ālambana*, du support objectif de la connaissance erronée. Si le *vibhrama* a fait l'objet de si interminables discussions dans les *darśana* brahmaniques, c'est en vertu du postulat général (contesté par les bouddhistes) que la connaissance, de par sa nature, est accès à la chose réelle sous la forme de l'objet connu — *jñeya* ou simplement *artha* —. L'erreur de perception introduit un doute sur l'absolue validité de la source même de la connaissance, et il faut rendre compte de la possibilité d'une connaissance qui ne soit pas immédiatement connaissance de la chose que l'on a devant soi mais connaissance d'autre chose, tout en sauvegardant la valeur intrinsèque de toute connaissance perceptive. Les défauts des organes ou les mauvaises conditions externes de perception sont les facteurs déterminants, mais ils ne dispensent pas d'une interprétation. Prabhākara s'est résolu à expliquer l'erreur qui fait prendre un morceau de coquille nacrée pour de l'argent par une absence de discrimination entre ce que l'on perçoit réellement — c'est-à-dire l'*artha* qui correspond à l'*ālambana* — et ce dont on se souvient à l'occasion du même *ālambana*. Kumārila pense plutôt que la chose présente se trouve perçue réellement mais autrement — *anyathā* — qu'elle n'est. L'un et l'autre au demeurant analysent le réel en aspects génériques — *sāmānya* — et en aspects particuliers — *viśeṣa* —, à la manière du Nyāya-Vaiśesika · cela a l'avantage de permettre un premier moment de la perception suffisamment indé-

(1) Kā 26-31 *sāmānyādhikaranyena rūpyam etad iti sthitam / tasmād vibhrama evāyam iti yukto viniścayah // na samvidanusārena nimittaṃ tasya yujyate / ato'nirvacanīyatvaṃ varam brahmavido viduh // avidyāyā avidyātvam anyathā parihīyate / sattvena mithyā śūnyatve durnirūpam prakāśanam // sadasadbhyām anirvācyām tām avidyām pracakṣate / vastuno anveṣanā tasyām bāhyābhyantaravartinaḥ // na yujyate yatra tatra vedyavastuni tatkṣateh / nāmarūpaprapañco'yam avidyaiva ca varnyate // anyasya tvanyathākhyātau na prapañcavyapahnavah / akhyātau śūnyam eva syāt prapañcah kimnibandhanah //*

terminé et général pour que se glisse entre l'*ālambana* et la connaissance résultante un *artha* venu d'ailleurs, dont les caractères génériques rendent provisoirement possible la confusion avec l'*artha* correspondant réellement à l'*ālambana*

Maṇḍana a déjà trop insisté sur ce qu'a de positif toute erreur, toute connaissance pourvue d'un contenu, toute l'*avidyā* même, puisqu'elle n'est pas pur néant, pour n'être pas prêt ici à se ranger aux côtés de Kumārila contre Prabhākara. Cependant il se garde bien d'analyser le réel en aspects génériques et particuliers, ce qui lui permet d'écarter l'alternative : support objectif ou absence de support objectif (p. 328) : « — Mais dans (l'hypothèse Prābhākara) de la non-appréhension, on n'a pas besoin que ce qui est en contact avec l'œil soit le support objectif. — L'autre non plus précisément n'en a pas besoin dans la connaissance erronée — *viparyayajñāna* —. Cela a même été dit : « C'est pourquoi la connaissance qui accède à une chose comme étant autre que ce qu'elle est, est sans support objectif, et elle a pour support une non-existence (ŚV. *nirālambanavāda* 117 b-118 a). » — Mais puisque, dans la connaissance erronée, ce qui est en contact avec la vue n'est pas le support, on soupçonnera qu'il n'y a pas de support objectif non plus dans les autres (connaissances). — Même soupçon aussi dans la non-appréhension. En effet . l'indépendance que l'on constate dans la connaissance erronée par rapport à la nature propre de la chose en contact avec la vue, on la soupçonne aussi dans la connaissance correcte du fait qu'elles sont l'une et l'autre du genre « connaissance » ; de même, dans la non-appréhension, une chose, quoiqu'en contact avec la vue, n'est pas perçue intégralement, si bien qu'elle n'est plus support objectif mais devient cause d'un souvenir semblable : on constate donc aussi l'absence de support objectif. Comment ne la soupçonnera-t-on pas même dans les cas d'appréhension ? — Parce que là il n'y a pas de défaut (des organes). C'est la même chose aussi dans la connaissance erronée. D'ailleurs la (connaissance) dont le support est changé n'est pas sans support objectif et la vue n'est pas prise pour support même de façon erronée. Ce que veut dire (le mot) « support objectif », c'est le fait que la nacre est susceptible d'être maniée — *vyavahāra* — comme de l'argent. De fait, celui qui a envie d'argent prend la (coquille nacrée). Pour une cruche non plus, être le support de la connaissance qu'on a d'elle n'est rien d'autre qu'être susceptible d'être maniée (comme telle) dans le cas de la (connaissance correcte), puisque la connaissance ne prend pas la configuration de l'objet (externe). Dans la (connaissance erronée) la coquille ne sert pas de support à la connaissance de l'argent de par sa forme propre, puisqu'il n'y a pas d'activité fondée sur cette dernière, mais par la forme de l'argent, puisqu'il y a une activité (qui consiste) à prendre la (coquille), fondée sur celle-ci »

Le terme *anyathākhyāti* a valeur purement descriptive et pratique, et il reste ensuite à interpréter cet écart entre la connaissance erronée et la connaissance vraie relativement à un même support objectif.

Viparītakhyāti ou *viparyayajñāna* indique plus explicitement une distorsion par rapport à la connaissance correcte — *samyagjñāna* —, mais laisse aussi subsister le problème de son interprétation · c'est le caractère *anirvacanīya* de l'inconnaissance qui constitue la réponse ultime. Mais dans le texte que l'on vient de citer, on ne discute que du niveau empirique de la connaissance erronée . au lieu de parler d'*avidyā*, on parle de *vyavahāra*, terme qui désigne chez Maṇḍana l'ensemble de l'empirie aussi bien que toute activité externe, sans oublier l'usage externe de la parole. Mais dès ce niveau, la structure fondamentale est en place : le *vyavahāra* reste extérieur à la connaissance elle-même. C'est le sens précis que prend chez un Vedāntin l'affirmation pan-brahmanique que la connaissance est sans forme, sans structure propre, et que la forme qui apparaît dans la connaissance d'un objet est uniquement celle de l'objet. Cela permet à Maṇḍana (comme à Śaṅkara d'ailleurs) de situer sa doctrine dans le prolongement de celle de la Mīmāṃsā en doublant le niveau de l'empirie du niveau de l'absolument réel.

Dans le contexte plus immédiat de ce passage, la théorie de l'erreur permet à Maṇḍana de montrer que l'injonction ne saurait être requise pour la connaissance immédiate — *sākṣātkāra* — du Brahman. Celle-ci en effet ne peut être que connaissance absolument vraie et ultime, où l'objet n'est rien d'autre que la connaissance elle-même, connaissance qui reste jusqu'au bout *nirākāra* — « sans-forme » ou « sans-structure ». L'injonction ne peut avoir de rapport qu'au *vyavahāra*, à une activité quelconque, et si elle commande de connaître l'ātman avec telle ou telle structure — comme certaines formules upanisadiques semblent le faire —, cela ne peut être qu'avec une structure « surimposée » qu'il faut dépasser. L'injonction n'a aucun rapport direct au *sākṣātkāra*, ce qui d'ailleurs ne suffit pas à détruire la valeur au moins relative de l'injonction puisque, de toute manière, il faut passer par l'empirie pour accéder à l'Absolu. Mais on n'en a pas besoin. C'est par ce biais de la discussion sur l'injonction avec le même adversaire que Maṇḍana passe du plan de l'erreur de perception courante au plan ontologique. Non seulement il y a une homologie de structure entre l'erreur et la connaissance correcte d'une part et entre l'*avidyā* et la *vidyā* d'autre part, mais la connaissance erronée aussi bien que l'*avidyā* apparaissent comme le moyen d'accéder à la connaissance correcte et à la *vidyā*. Maṇḍana le répète à satiété dans les dernières pages du *Niyogakāṇḍa* à son adversaire récalcitrant, tout en montrant l'inutilité de l'injonction pour accéder à la connaissance immédiate du Brahman. C'est la notion de *puruṣārtha* qui commande l'homologie et qui, lorsqu'il s'agit du Brahman, permet de comprendre le progrès de la connaissance jusqu'à la « réalisation » finale · il est évident ainsi que l'injonction est tout aussi inutile pour méditer sur le Brahman. Et l'on se trouve rejoindre par une autre voie ce que nous disait déjà le *Brahmakāṇḍa* de l'*avidyā* destructrice d'elle-même.

On extrait ici d'une discussion touffue les passages du *siddhānta* qui convergent tous vers la même conclusion : la validité des propo-

sitions vedāntiques. Celles-ci, tout en révélant l'ātman sous une forme encore « fausse », c'est-à-dire ni tout à fait réelle ni tout à fait irréelle mais relevant encore de l'*avidyā*, ouvrent réellement la voie à la délivrance par la connaissance vraie : « (p. 332) Celui qui accède à l'ātman pur, non-duel, le devenant lui-même, il n'est plus touché par le chagrin car il n'y a plus d'objet de chagrin ; il n'accumule plus acte sur acte, car il n'y a plus rien qui doive être fait ; il ne s'attache plus à rien ni ne se détourne de rien, faute d'objet. Celui qui a une telle connaissance est libéré dès cette vie. De même aussi, quoique (l'ātman) ne soit pas tout d'abord (apparu) tel qu'il est réellement, celui qui y accède comme directement après l'avoir fait (apparaître) tel qu'il est réellement. Un objet, même non existant, devient cause d'un commerce avec ce qui existe par l'intensité de l'attention (qu'on y applique) .. (p. 335). Une fois qu'il a eu accès par la parole à la réalité extraordinaire de l'ātman, sous la forme de « ce qui est dépouillé de tous les maux », l'homme cherche spontanément à en avoir la connaissance directe, car c'est le moyen d'en faire l'expérience ; une injonction est donc inutile, tout comme, lorsqu'il s'agit d'un objet merveilleux auquel on a accès par la Tradition, on est spontanément porté à se le rendre directement présent. Mais quand les moyens pour cela sont inconnus, alors il est logique d'avoir une injonction pour faire connaître qu'il y a un moyen. Ainsi donc, puisqu'on ne saurait rendre compte d'une prescription relative à la connaissance et qu'une prescription ne saurait être un moyen de connaissance droite pour avoir accès à la forme d'une chose, celui qui désire accéder à la réalité de l'ātman telle qu'elle a été déterminée par la parole ne doit pas accepter d'avoir recours à une prescription .. (p. 336) La réflexion sur la (connaissance acquise par la parole) a un objet visible et elle n'a pas besoin d'un autre fruit que lui. On a déjà expliqué en effet (dans le *Brahmakāṇḍa*) que l'immortalité n'est rien d'autre que la manifestation de sa forme propre. Et dans l'usage ordinaire, on observe que la répétition d'une connaissance est cause de plus de clarté dans la connaissance correcte. Si, par un effort d'attention particulier, même un objet qui n'existe pas donne lieu à une expérience, que sera-ce d'un objet qui existe ? D'ailleurs, par « Il doit accomplir (ce) dessein (ChU. III 14 1) », ce qui est enjoint, ce n'est pas la réflexion sur la réalité de l'ātman qui est au-delà de toutes les particularités et dont le fruit est l'identification à lui, mais plutôt, c'est la concentration répétée sur (l'ātman) fait de pensée extrinsèquement délimitée par les noms et les formes et dont les souffles sont le corps, etc., (concentration) qui a pour fruit la souveraineté, puis progressivement la vision directe .. Et comme on ne peut continuer à se concentrer sur la seule parole, la concentration, après avoir pris son point de départ dans la parole, a précisément pour domaine l'objet de la parole »...

On tient ainsi les deux bouts de la chaîne : la théorie de l'erreur trouve sa signification dans la recherche de la délivrance Le rappel

du texte de l'*Iśa-upaniṣad* que commentait le *Brahmakāṇḍa* (cf. ci-dessus p. 36) et l'allusion à l'objet non-existant (l'éléphant) qui, en provoquant un effort d'attention, amène à la perception de l'objet existant réellement devant soi (l'arbre) (*Tarkakāṇḍa*, cf. ci-dessus, p. 41) montrent bien la profonde cohérence de la pensée de Maṇḍana. L'*avidyā* qui fait vivre le *jīva* dans une ambiance d'illusion permanente est surmontable, parce que, dans la Révélation upaniṣadique, elle se fait plus transparente à la Réalité qui la sous-tend. Ce qu'elle en révèle et qui est encore entaché d'erreur, suffit cependant à indiquer où se trouve le Bien suprême, la délivrance. Si nous n'avons pas toujours de raison suffisante pour chercher à percevoir l'arbre réel sous l'éléphant imaginaire, nous avons en revanche toutes les raisons du monde d'être transformés en *mumukṣu* par un enseignement qui nous parle de béatitude sans fin. La méditation et la concentration qu'il faut pratiquer pour passer d'une connaissance encore « intellectuelle » à l'expérience directe de cette béatitude sont du ressort du *jīva* et de son mode de connaissance plus ou moins différencié. Cette méthode de transformation intérieure et son aboutissement dans le *sākṣātkāra* ne sont évidemment intelligibles que dans l'hypothèse où le *jīva* est directement responsable de l'*avidyā* et lui est lié essentiellement : en méditant sur l'enseignement de la non-différence, il s'exténue lui-même en exténuant l'*avidyā*, et tous deux disparaissent ensemble pour laisser resplendir l'ātman pur, identique au Brahman.

Il y a cependant une différence essentielle entre la perception erronée de l'éléphant et les paroles upaniṣadiques comme le remarque le texte en passant : l'éléphant que donne la perception est totalement absent et ne laisse nullement deviner la nature du « ceci » qui est présent ; les formules upaniṣadiques, parce qu'elles sont *śruti*, parlent de l'ātman, c'est-à-dire de la réalité même qui est toujours là et qu'il s'agit d'atteindre. Aussi bien la méditation quitte-t-elle très vite la parole pour s'attacher à ce dont elle parle, à son objet. L'adversaire essaie de montrer dans le *Siddhikāṇḍa* que c'est impossible, puisqu'on n'a pas d'expérience préalable de cet objet et que la parole ne suffit pas à donner la connaissance d'un objet entièrement nouveau. En fait Maṇḍana pense que l'objet se trouve déterminé par la parole suffisamment dans la mesure où tout l'enseignement converge vers la non-différence. L'objet de la méditation semble être ainsi défini surtout négativement : il faut lui enlever tout ce qui relève du monde de la différence. La formule upaniṣadique à laquelle Maṇḍana revient le plus souvent pour caractériser l'ātman est : *apahatapāpmādi* (d'après ChU VIII 7 1), « qui est dépouillé de tous les maux », et cela ne laisse pas de surprendre après tant d'insistance sur le caractère positif de la Béatitude, mais cela semble bien aller dans le sens de l'autre formule par laquelle Maṇḍana résume l'enseignement upaniṣadique qui nous conduit au port . *prapañcābhāva*, « la non-existence du déploiement cosmique ». Il a aussi une prédilection pour les épithètes négatives de la BAU et pour son fameux *neti neti*. Mais si la parole

concrète ne peut s'approcher de son objet que de façon négative, c'est parce qu'elle est moyen et rien d'autre, moyen condamné lui-même à disparaître pour celui qui a atteint son but. On ne peut oublier qu'elle n'est elle-même que la manifestation phénoménale de l'Absolu qui est Parole principielle, Śabdabrahman. Elle le manifeste en écartant de lui tout ce qui le voile. Elle n'a pas à définir ou à former l'Idée de l'Absolu, elle a à le montrer à la conscience, lui qui est déjà là, en aidant à soulever le voile. On ne produit pas la connaissance de l'Absolu, on l'amène à la lumière. Et le processus intérieur qui relie la parole entendue — *śruti* — à la vision finale n'est possible sans doute que parce que le monde, la pensée et la parole ne sont que des manifestations du même Śabdabrahman : toute pensée est parole plus ou moins subtile, et par conséquent, la concentration mentale, en niant de plus en plus parfaitement les différences, rejoint progressivement la Parole indifférenciée qui en est la source. Aussi bien verrons-nous ce processus précisé à propos du *sphoṭa*, et nous comprendrons mieux alors l'exacte portée de la négation de la différence La prédominance accordée à la Révélation négative n'est possible que parce que celle-ci est portée par l'*ālambana* suprême qui est Réalité - (et) - Parole — *vāktattva* —.

Cela n'est pas dit explicitement à la fin de la *Brahmasiddhi*, mais toute la marche de la discussion montre que les deux « notes » du Brahman qui restent déterminantes d'un bout à l'autre de l'ouvrage, en dehors de sa non-dualité, sont la Béatitude et la Parole. Ce sont là des aspects éminemment positifs de la *śruti* dont Maṇḍana a cherché à exprimer toute la signification par l'ensemble de sa doctrine : ce sont eux en particulier qui permettent d'expliquer qu'un homme puisse devenir *mumukṣu*, que la Révélation upaniṣadique et la délivrance soient possibles, mais elles ne semblent plus jouer de rôle explicite dans la voie spirituelle elle-même ; elles en sont le fondement ontologique et logique : indication, sans doute, qu'elles-mêmes doivent apparaître dans une lumière nouvelle lorsque point la connaissance.

Il est désormais certain, à tout le moins, qu'on ne saurait trouver nulle part dans la BS de fonction spéciale dévolue aux *mahāvākya*, au sens restreint que donnent les śaṅkariens de stricte obédience à ce terme[1]. Il n'est jamais question d'arriver à la connaissance immé-

(1) Il y aurait d'ailleurs à faire une étude plus précise du rôle des *mahāvākya*, et même du sens technique donné à ce terme dans les différentes écoles du Vedānta. Dans la *Mahāvākyaratnāvali* de Rāmacandra Yati, plusieurs catégories de *mahāvākya* sont distinguées : pratiquement il s'agit d'une collection des formules upaniṣadiques considérées comme les plus importantes, comme « principales » (au sens de « proposition principale »), et auxquelles tout le reste des textes révélés doit être rattaché. Cependant, chez des śaṅkariens comme Vidyāranya, est *mahāvākya* toute formule des *upaniṣad* qui exprime la relation d'identité entre l'ātman (individuel) et le Brahman, *tat tvam asi* étant le type même du *mahāvākya* ainsi entendu. Cette restriction dans l'acception du terme va de pair avec le rôle particulier qui est attribué à une telle formule dans l'accès à la connaissance ultime.

diate de l'identité de l'ātman et du Brahman, mais seulement de faire apparaître la forme propre de l'ātman, dont on sait d'avance qu'elle ne peut être rien d'autre que le Brahman. De plus, il se confirme que le processus de transformation intérieure de la connaissance quitte le plan de la parole différenciée bien avant d'être arrivé à son terme qui est la vision immédiate. Il n'y a pas irruption soudaine de la connaissance à partir de la parole externe, ni même de la parole intérieure, même si elle est toujours là comme fondement ontologique, mais lent travail d'assimilation intérieure de la vérité qui la fait passer du niveau intellectuel — dirions-nous — au niveau mystique. Nulle part non plus le rôle du maître n'est mis en avant et il semble réduit au minimum, sans doute à l'apprentissage de la récitation du texte de la *śruti*. C'est bien Maṇḍana qui se trouve à l'origine de la querelle qui opposera ensuite les disciples de Śaṅkara : les uns, suivant leur maître probablement, verront la connaissance surgir brusquement d'une formule répétée de l'extérieur[1], tandis que d'autres, suivant Vācaspati qui a lu et commenté Maṇḍana, accepteront qu'un certain travail mental se fasse entre l'audition de la Parole et la connaissance ultime[2].

B. *Vie séculière et renoncement.*

Le problème du passage de la connaissance par la parole à la vision immédiate était sûrement plus fondamental pour Maṇḍana que celui de l'état de vie. On peut chercher à cela des raisons historiques, mais il y en a d'abord qui tiennent à la nature même du système. Pour comprendre comment il articule rite et connaissance, et si possible pour expliciter sa conception plus qu'il ne le fait lui-même, il est nécessaire de voir quelles sont pour lui les répercussions immédiates de l'accès à la connaissance ultime sur la vie du *jīva*

On sait que Śaṅkara admet si bien une *jīvanmukti* prolongée et liée à un karman qui a commencé à porter ses fruits, qu'il conçoit certains *ṛsi* de la Tradition brahmanique comme des *jīvanmukta*

(1) L'image favorite pour faire comprendre cette situation est celle des dix hommes qui, après avoir traversé une rivière à gué en période de crue, se comptent pour s'assurer que personne ne manque Chacun compte en s'oubliant lui-même et ne trouve que neuf hommes, jusqu'à ce qu'un passant survienne et, comptant a son tour, fasse « réaliser » brusquement à chacun qu'il est le dixieme.

(2) En revanche, la notion de *bhāvādvaita* qui aura cours ensuite pour caractériser l'advaita propre à Mandana et dont Kuppuswami Sastri fait état avec quelque hésitation dans son Introduction à la BS (p xli) ne me paraît pas à retenir elle a une valeur purement polémique, puisqu'il s'agit essentiellement de montrer que l'advaita de Mandana est imparfait (c'est-à-dire moins parfait que celui de Śaṅkara) s'il accepte le *prapañcābhāva* comme l'essence même de la révélation upanisadique ce que méconnaissent les disciples de Śaṅkara, et Kuppuswami Sastri lui-même, c'est l'originalité de la *methode* spirituelle de Mandana, et cela les conduit à transformer en entité ce qui n'est en fait que la description d'une voie intérieure d'accès au Brahman. Nous allons retrouver ce problème avec le chapitre sur le sphota.

réincarnés et dépêchés en ce monde par Īśvara. Il serait sans doute assez aisé de montrer le rapport entre cette conception de la *jīvanmukti* et celle de l'*avidyā* comme réalité objective que gouverne Īśvara[1]. Inversement, la position de Maṇḍana apparaît dans toute sa rigueur logique si l'on se rappelle que pour lui l'*avidyā* est liée au *jīva*, qu'elle est assimilée à une connaissance erronée, mais que cette connaissance erronée, grâce en particulier à la *śruti* qui en est le secteur le plus transparent au Vrai, a une fécondité intérieure au *jīva* ; le travail de méditation et de concentration sur la vérité venue de la Parole transforme progressivement le *jīva*. A mesure que la croyance au *prapañcābhāva* s'approfondit dans l'individu concret, celui-ci se détache de tout le quotidien de l'existence et sa conscience se simplifie, se rapproche de plus en plus de l'indifférenciation ultime ; le détachement de la vie empirique paraît le signe du progrès intérieur vers la connaissance plutôt que sa condition préalable. Il lui est donc concomitant et il est sans doute possible d'assister même de l'extérieur à une transformation progressive du *jīva* qui annonce la fin prochaine. Car lorsque se produit l'irruption de la connaissance, plus rien ne peut subsister intact du *jīva*, qui n'est constitué que de l'inconnaissance qu'il constitue lui-même. Aucune « différence » ne reste à quoi puisse s'accrocher une activité ou une connaissance différenciée. C'est pourquoi Maṇḍana, qui n'ignore pas la doctrine de ChU VI 14 2 puisqu'il la commente à sa manière, ni celle des *Brahmasūtra* sur le *prārabdhakarman* qu'il cite, entend à sa manière ces deux enseignements (p. 307) : le délivré ne peut, en tout hypothèse, demeurer en vie que fort peu de temps, mais la durée qui s'écoule entre l'instant de la délivrance et celui de la mort est variable, à cause du karman qui a commencé à porter ses fruits. Cette durée est comparée à celle du tremblement qui continue plus ou moins longtemps après la disparition de la frayeur et au mouvement du tour du potier qui s'arrête plus ou moins vite lorsque l'impulsion du potier cesse (p. 309). Ce délai dans la délivrance est d'ailleurs explicitement introduit par Maṇḍana pour tenir compte des deux textes que lui oppose l'adversaire. Ce dernier en effet n'a pas tort d'estimer que la délivrance et la « chute du corps » (c'est-à-dire la mort définitive, sans renaissance ultérieure) devraient coïncider dans le temps selon la doctrine de Maṇḍana, et cela serait en contradiction avec ChU VI 14 2 qui dit : « Le retard durera aussi longtemps seulement que je n'aurai pas quitté (le corps) ; et alors j'aurai (la délivrance) » et avec l'explication par le *prārabdhakarman*. Le délai est accordé comme à regret, et rien ne permet de soupçonner la possibilité fût-ce d'une seule renaissance.

Ainsi se confirme, sur ce point encore, que la philosophie de Maṇḍana offre une résistance beaucoup plus tenace à l'invasion des

(1) Cf. Śaṅkara Br sū bhā III 3 32 qui commente la même phrase de *śruti* que discute Maṇḍana à propos de la *jīvanmukti* *tasya tāvad eva ciraṃ yāvanna vimokṣye'tha sampatsye* (ChU VI 14 2).

catégories purāṇiques et sānkhya que l'advaita śankarien (cf. ci-dessus, p. 33, n. 1). Le fait que le *jīva* est responsable de son *avidyā* et de son accès à la connaissance interdit d'accorder aux mouvements de la *māyā* des dimensions cosmiques et une objectivité indépendante de la conscience individuelle. Alors que Śaṅkara peut relativiser Īśvara, les *ṛṣi*, bref, le monde de la *bhakti* purāṇique, en l'affectant globalement du signe de l'*avidyā*, Maṇḍana lui oppose simplement une structure conceptuelle qui l'exclut[1]. Il n'a pu le faire qu'en introduisant dans l'homme concret, vivant dans le monde, un ferment intérieur qui manque à l'homme śankarien, même quand il est *sannyāsin*. Ce ferment intérieur, c'est le Śabdabrahman, c'est la Révélation intériorisée, ce « guide » ou cet « œil » dont parlait déjà Bhartṛhari et qui dispense d'un maître extérieur. Mais la tentative de Maṇḍana est plus résolument orthodoxe en ce qu'elle supprime tout recours à un pouvoir de connaissance extraordinaire qui dispenserait totalement de la Révélation extérieure. Celle-ci est le support obligatoire, au moins au point de départ, et seule elle permet de rejoindre l'Absolu-Parole, où toute différenciation a disparu. En même temps, elle est plus « mystique » que celle de Bhartṛhari, puisqu'elle est tournée explicitement vers la délivrance.

On ne peut donc être étonné de la solution que propose Maṇḍana dans le *Brahmakāṇḍa* au problème du rapport des rites et de la connaissance, solution qui, une fois encore, est à l'opposé de celle qu'adopte Śaṅkara. Après avoir énoncé sept positions possibles, dont on ne sait si elles étaient autour de lui autre chose que des thèmes de discussions scolastiques, il les examine pour les rejeter tour à tour, sauf deux entre lesquelles il ne choisit pas. Le rejet des rites au nom de la contradiction entre le monde de la dualité et la vérité de l'*advaita* évoque Śaṅkara, et la formulation même de cette thèse montre qu'elle ne peut recevoir l'agrément de Maṇḍana (p. 176) : « D'autres cependant croient que, puisque les rites et la connaissance de l'ātman sont contradictoires, en tant qu'ils ont pour domaines respectifs la dualité et la non-dualité, ils sont sans relation. » On ne peut s'exprimer ainsi et dire par ailleurs que l'on accède par la dualité (c'est-à-dire la différence) à la non-dualité. Il n'y a pas contradiction pure et simple, mais subordination de l'un à l'autre dans le rapport de moyen à fin.

C'est bien dans cette direction que s'engage Maṇḍana sans toutefois trancher entre deux manières de justifier la coexistence des rites et de la connaissance. Il faut naturellement garder en mémoire que la connaissance ici désigne le processus intérieur d'acheminement vers la Connaissance ultime, c'est-à-dire une phase préalable à la délivrance. Sa thèse n'est donc peut-être pas aussi directement opposée qu'on pourrait le croire à celle de Śaṅkara, si celui-ci envisage princi-

(1) Inversement les cosmogonies purāṇiques relativisent le *trailokya* gouverné par Brahmā et la délivrance en Brahman pour mettre Īśvara et son paradis au sommet absolu de l'univers.

palement la connaissance du *jīvanmukta* (p. 187) : « Voici ce qui est logique : quoique les rites soient indépendants d'autres effets (que les leurs propres), étant donné que leur conjonction avec (la connaissance) est mentionnée séparément dans : « Les brahmanes désirent connaître le (Puruṣa) par la répétition du Veda, le sacrifice... (BAU IV 4 22) », ils sont les annexes de la connaissance, et cela en tant qu'ils ont pour objet la production (de la connaissance), et non en tant que contribuant à (la réalisation) de l'effet, à la manière des sacrifices préliminaires (des sacrifices de nouvelle et de pleine lunes) ; car la connaissance n'a pas d'autre effet (qu'elle-même). Ou bien (est logique aussi) la thèse de la disposition acquise, puisque la Tradition (la donne) : car la connaissance se produit en celui qui a acquis ces dispositions (i e. les purifications rituelles). Ce qui a été dit : « Et puisqu'ils sont enjoints, les rites des états de vie aussi (Br sū III 4 32) ». — Mais la production de la connaissance ne peut avoir que des moyens visibles , c'est une manière de procéder visible seule qui doit être requise pour cela . un moyen particulier de réalisation, tel que la patience, la maîtrise de soi, détruit la dispersion de la pensée, car la connaissance surgit dans toute sa clarté chez celui dont la pensée s'est concentrée par un exercice répété , tandis que les sacrifices, etc. n'ont pas (un tel effet), puisque, même sans eux, la (production de la connaissance) est possible par un exercice répété. — C'est vrai, il en est bien ainsi pour les ermites qui (observent) la continence : la connaissance parfaite peut surgir même sans les (rites) ; mais c'est plutôt une différence de durée qui résulte (des rites). En effet, grâce à ce moyen de réalisation particulier, la (connaissance) se manifeste de plus en plus vite, en son absence. de plus en plus lentement Ce qui a été dit : « Tous (les rites) sont requis, étant donné la parole de la Révélation relative au sacrifice, etc., à la manière d'un cheval (Br.sū. III 4 26). » C'est-à-dire : d'après la Parole révélée « par le sacrifice, par le don. . (BAU IV 4 22) », les rites sont requis, même si la connaissance peut être acquise par un exercice répété , c'est comme lorsqu'on a besoin d'un cheval pour aller plus vite et s'éviter de la peine, alors que l'on pourrait atteindre le village même sans cheval. »

La tradition a fait de Maṇḍana un *gṛhastha* convaincu — qui d'ailleurs se serait converti au *sannyāsa* sous l'influence de Śaṅkara —. Si Kuppuswami Sastri a réglé le compte de cette légende de la conversion, on doit aussi atténuer l'opposition que la postérité de Śaṅkara avait sans doute intérêt à accentuer : Maṇḍana ne refuse nullement l'idée du *sannyāsa* et de la voie qu'il ouvre à la délivrance. Notons toutefois les termes qu'il emploie pour en parler : *ūrdhvaretas - āśramin*. *Āśramin* a certes très anciennement la connotation d'« ermite », et *āśrama* désigne l'ermitage (cf. par exemple le fameux Bādarikāśrama des *ṛṣi* Nara et Nārāyaṇa). Mais dans cette acception, il devrait être employé isolément et l'épithète *ūrdhvaretas*, « continent», deviendrait redondante. En revanche, si *āśramin* est à prendre avec

ūrdhvaretas comme une expression unique et complète, c'est *ūrdhvaretas* seul qui connote la notion d'ermite et *āśramin* désigne simplement la personne ayant (tel) état de vie, cet état de vie étant précisé par *ūrdhvaretas*. Le commentaire de Śaṅkapāṇi cautionne cette interprétation dans sa glose de Br sū III 4 32 : *na kevalam svārthaṃ vidyā śamādyapekṣate, api tu brahmacaryādyāśramacatuṣṭayasambaddhaṃ yathākramam agnisamindhanāgnihotratapaścaraṇadhyānādikarmāpi vidyāpekṣate*, « La connaissance ne requiert pas seulement, pour elle-même, la paix etc., mais la connaissance requiert aussi les rites tels que l'allumage des feux (du maître), l'*agnihotra*, la pratique du *tapas*, la concentration mentale, etc. qui sont respectivement liés aux quatre états de vie · période d'étude du Veda, etc. » Il y a donc bien une opposition qui demeure fondamentale entre Śaṅkara et Maṇḍana pour le premier, le *sannyāsa* est l'état de vie exclusif de celui qui veut s'engager sur la voie de la délivrance ou même, qui a déjà atteint la connaissance suprême, et les rites ne peuvent plus rien pour celui-ci. Pour Maṇḍana qui, de toutes manières, place la délivrance à la fin de la vie, le *sannyāsa* n'est que le dernier stade auquel on parvient en fin de course, et l'on n'a pas intérêt à brûler les étapes en s'adonnant exclusivement à la connaissance. Il n'est même pas dit que l'ermite lui-même ne doive pas pratiquer des rites.

En revanche, la manière dont il réfute l'effet direct de la révélation par la Parole est une indication très précieuse sur sa conception du *sannyāsa* (p. 186) : « Même quand la vision de la réalité s'est produite, si une disposition vive n'est pas encore créée et que la disposition née des vues fausses est plus ferme, même des certitudes ont un objet faux : par exemple, chez celui qui a perdu sa direction et qui n'a pas fait bien attention à la parole d'une personne compétente, puisqu'on le voit agir (en se trompant de direction) comme auparavant. De même, on voit quelqu'un avoir peur (d'une corde) qu'il prend pour un serpent s'il ne fait pas attention au moyen qui lui fait connaître la corde de façon droite, même s'il a déjà reconnu celle-ci comme corde. C'est pourquoi, même quand une vision de la réalité s'est produite grâce à un moyen de connaissance droite, on est d'avis qu'une répétition de cette vision de la réalité sert à surmonter ou détruire la disposition plus ferme produite par la répétition de vues fausses depuis toute éternité. C'est ainsi qu'il est dit : « Il faut le méditer, se concentrer sur lui (BAU II 4 5) » et que l'on enjoint la patience, la maîtrise de soi, la continence, le sacrifice, etc. comme moyens de réalisation. Sinon, à quoi servirait-il de les enseigner ? — Objection · la connaissance de la réalité vient de la Révélation seulement avec l'aide des moyens de réalisation : continence, etc. — Il n'en est rien, car l'accès à la (connaissance) se produit à partir de la seule Parole En effet, il n'est pas vrai que la Révélation, ordonnée qu'elle est à l'accès à la réalité, soit inexpressive avant (l'emploi) des différents moyens de réalisation ; il n'est pas vrai non plus qu'elle ne donne pas une certitude, car elle libère de tous les doutes. Sinon, il serait difficile

d'accéder même (à la connaissance) des moyens de réalisation qu'elle enseigne. De plus, des acteurs par exemple sur une scène, quoique l'on ait une certitude opposée (à ce que l'on voit), suscitent le chagrin, la crainte, etc. par de fausses apparences. Quoique l'on connaisse de façon certaine la saveur douce du sucre, on souffre d'une fausse apparence d'amertume comme si elle était vraie, puisqu'on la refuse en grommelant comme si elle était vraie. C'est pourquoi, afin de faire cesser de telles (apparences fausses), même celui qui a la certitude de l'identité de l'ātman et du Brahman requiert des moyens de réalisation. De même que la délivrance ne se trouve pas produite quand la réalité se manifeste à partir d'un moyen de connaissance droite, elle ne l'est pas davantage même quand elle se manifeste de façon particulière à partir des moyens de réalisation. »

Il met en parallèle ici l'effet produit par la connaissance verbale et celui des « moyens de réalisation » en lesquels se concrétise le *sannyāsa* : ni la parole, ni ces conditions préalables que seraient la continence, la non-violence, la véracité, etc. ne produisent directement la connaissance ultime, celle du *jīvanmukta*. On évoque ici Śaṅkara, mais le lien qui est établi entre les conditions éthiques préalables et l'effet de la parole donne une justification logique à la fécondité immédiate de la Parole : celle-ci ne produit la connaissance ultime que si elle arrive dans un ātman bien préparé par le *sannyāsa*. C'est précisément cela que refuse Maṇḍana : la Parole est comprise intellectuellement d'emblée, quel que soit l'état de vie, mais rien ne dispense de la méditation personnelle sur la Parole et son objet ; les moyens offerts par le *sannyāsa* peuvent seulement la faciliter. En fait, leur utilité semble être de même ordre que celle des rites.

Deux raisons positives sont invoquées en faveur des rites . l'une, qui paraît purement extérieure mais qui est d'une grande importance, est le témoignage de la *śruti* elle-même. Les grandes *upanisad* vedāntiques en effet font place à une activité rituelle réorientée vers la connaissance. Et Maṇḍana, tout en étant conscient de l'opposition rite-connaissance, maintient l'unité essentielle de la *śruti* au nom du témoignage qu'elle donne d'elle-même. Il y ajoute une raison qui paraît empruntée mais qui s'ajuste parfaitement à l'ensemble de son système, tout en fournissant une justification aux exigences de la *śruti* : les rites produisent des *samskāra* qui, s'accumulant, aident à la purification de la pensée. On pourrait presque accuser Maṇḍana de jouer sur les mots : les rites qui n'ont pas de fruit indépendant produisent des *saṃskāra*, « dispositions » ou « purifications » invisibles, généralement dans les substances sur lesquelles ils sont exécutés (le riz que l'on arrose avant de le réduire en farine, etc), et les rendent aptes au rite principal qui produit le fruit désiré. Sont aussi des *samskāra* les transformations à effet cumulatif qui sont produites par la répétition de connaissances erronées et qui aboutiront à la connaissance correcte, par l'accumulation même. Maṇḍana prête donc à l'ensemble des rites — mais on peut penser qu'il s'agit de rites obliga-

toires et occasionnels, à l'exclusion des rites votifs qui sont faits explicitement pour un fruit particulier — le pouvoir de produire des *saṃskāra* qui contribuent à la connaissance finale. Il ne nous dit pas comment il comprend le détail du processus, mais il faut évidemment rapprocher cela de sa théorie de l'injonction védique. Si c'est le désir de bonheur qui nous pousse à accomplir des rites quotidiens fastidieux, on peut concevoir un moment où, les rites se conjuguant avec l'effort de méditation, le passage se fait d'un désir du bonheur céleste au désir de la Béatitude éternelle. Le rite lui-même se trouve ainsi directement orienté vers la connaissance, quoique d'une manière qui reste un peu mystérieuse pour nous.

Cette unité de la Révélation qui se réfracte dans le refus d'un état de vie exclusif des autres évoque une fois de plus Bhartṛhari : on a noté ailleurs[1] que l'auteur du *Vākyapadīya* n'est pas plus intéressé par la délivrance que par le bonheur céleste. L'ensemble de sa doctrine semble même plutôt orienté vers un idéal de vie séculière et la *śruti* garde pour lui son unité : cela, à son tour, n'est pas sans rapport avec le fait que son Śabdabrahman est l'unique Brahman, qu'il n'y a rien au-dessus de lui, alors que les *upaniṣad* distinguent plus volontiers deux Brahman, l'un qui est le Veda et que symbolise la syllabe *Om*, l'autre qui est l'Absolu et n'est plus *śabda* Maṇḍana maintient cette unité de la *śruti* en même temps que l'unité du Brahman : c'est le Brahman suprême qui est *śabda*. Mais l'accent est déplacé du bonheur de l'homme-dans-le-monde à la Béatitude de la délivrance, de l'activité rituelle à la connaissance Corrélativement on peut dire que son Brahman est plus proche du Parabrahman des *upaniṣad* tandis que celui de Bhartrhari reste très semblable au Śabdabrahman ou Brahman inférieur des mêmes *upanisad*. La tentative qui se poursuit chez les deux auteurs de doter l'homme concret d'une intériorité, d'une véritable individualité, n'est bien en chaque cas qu'un essai pour maintenir à l'intérieur d'un même schéma conceptuel un donné révélé largement contradictoire et de donner ainsi sa charte à l'orthodoxie brahmanique : c'est la limite de l'entreprise en même temps que sa signification.

V. Le *sphoṭa*

Avec le *sphoṭa*, nous sortons du cadre strict de la *Brahmasiddhi*, puisque le terme même de *sphoṭa* n'est jamais mentionné en dehors de la *Sphoṭasiddhi*. Qui plus est, l'auteur de la BS peut paraître à l'occasion un fidèle disciple de Kumārila lorsqu'il se réfère aux *varṇa* comme aux seuls éléments constituants des mots et des phrases. De même, dans le *Vidhiviveka*, Maṇḍana oppose à l'avocat de l'*ekaśabdātman* la pure doctrine Bhāṭṭa sur la seule réalité des *varṇa*. Cependant, la *Sphoṭasiddhi* ne laisse aucun doute sur la manière dont Maṇḍana conçoit le processus de la connaissance par la parole. Il s'y

(1) Cf. *Théorie de la connaissance*, p. 265 sq.

appuie explicitement sur le premier *kāṇḍa* du *Vākyapadīya*, qui est d'ailleurs aussi la seule partie de l'œuvre de Bhartrhari où cette notion soit mentionnée On peut penser aussi que, s'il a consacré un traité à cette notion, c'est-à-dire en fait au problème de la connaissance par par la parole, comme il en a consacré un à l'erreur de perception et un autre à l'injonction védique, c'est que le problème auquel elle apportait une solution avait un rapport essentiel à l'ensemble de sa doctrine.

Le « mystère » du *sphoṭa* s'épaissit encore aujourd'hui du fait des études que nos contemporains ont consacré et vont sans doute encore pendant quelque temps consacrer à Bhartrhari et à sa doctrine du *sphoṭa*. On a voulu, de différents côtés et en rapport avec des théories philosophiques ou linguistiques, voir dans le *sphoṭa* une notion où déjà se retrouvaient des préoccupations scientifiques modernes — qui d'ailleurs ne sont pas les mêmes suivant que l'on est anglais ou américain —[1]. Si le *sphoṭa* de Bhartṛhari est une notion scientifique à portée exclusivement linguistique par exemple, il faut évidemment penser à cette hypothèse aussi pour Mandana Les études du *Vākyapadīya* qui ont été faites à ce sujet se caractérisent toutes par une méthode atomisante qui isole les vers consacrés au *sphoṭa* pour les examiner en eux-mêmes. Cette méthode se présente avec le maximum de clarté dans l'introduction de S. D. Joshi au *Sphoṭanirnaya*, puisque l'auteur y cite successivement les neuf *kārikā* du *Brahmakāṇḍa* où le *sphoṭa* est mentionné pour en tirer ses conclusions. Neuf vers sur un total qui avoisine deux mille dans l'état actuel du texte, cela fait très peu, et l'on est déjà en droit de s'interroger sur la validité de la méthode. On le peut d'autant plus que Bhartrhari, s'insérant dans une tradition grammaticale qu'il remanie profondément d'un point de vue philosophique, a fait des efforts visibles pour rattacher son *sphoṭa* à des préoccupations purement grammaticales (et non linguistiques) de Patanjali[2]. Enfin, on ne voit pas très bien ce que devient ce *sphoṭa* ainsi dégagé dans sa prétendue portée scientifique, puisque apparemment l'auteur ne s'en sert plus. La notion est donc bien devenue très mystérieuse.

Nous prenons ici un tout autre angle de vue : c'est à partir de l'ensemble de la philosophie de Maṇḍana que nous abordons la *Sphoṭasiddhi* et que nous cherchons à savoir si le *sphoṭa* peut avoir une signification pour cette philosophie. Il est normal que, ce faisant,

(1) Voir la bibliographie jusqu'en 1964 dans *Theorie de la Connaissance* Il faut surtout ajouter depuis · S D. Joshi *The Sphoṭanirnaya of Kaunda Bhaṭṭa* (Poona 1967), dont j'ai donné un compte rendu dans OLZ

(2) Cf *Theorie de la connaissance*, p 359 sq Le *sphoṭa* de Bhartrhari, qui se trouve ainsi associé à l'examen du *sūtra svam rūpam* de Pāṇini, paraît beaucoup plus étroitement lié à la grammaire pāṇinéenne Ce lien formel avec la grammaire disparaît dans la *Sphoṭasiddhi* qui se sert plus librement de l'enseignement de Patañjali, corrélativement, la séparation rigoureuse que fait Joshi entre le *sphoṭa* et le *śabda* porteur de la signification chez Bhartrhari n'est plus possible

nous nous aidions des indications que nous donne la philosophie de Bhartṛhari. Or, il est déjà frappant que les deux auteurs soient non seulement des *sphoṭavādin* mais des *śabdabrahmavādin*. Bhartṛhari associe son Brahman, qui est *akṣara*, *śabdatattva*, et le *sphoṭa* dans le même *kāṇḍa* du VP. Chez Maṇḍana au contraire, la *Brahmasiddhi* nous enseigne uniquement que le Brahman est *śabda*, tandis que le *sphoṭa* est exposé pour lui-même dans la *Sphoṭasiddhi*. Mais nous en savons assez pour soupçonner qu'il a rejeté dans des ouvrages séparés les aspects essentiels de sa philosophie qui constituent, si l'on peut dire, sa doctrine de l'*avidyā*, et qui servent de soubassement à sa doctrine du Brahman et de la délivrance. D'autre part, le premier des deux vers de conclusion de la SS, qui peut paraître obscur si l'on s'en tient à cet ouvrage, est au contraire très clair à la lumière de la BS : *nirastabhedam padatattvam etad vyādarśi yuktyāgamasaṃśrayeṇa* / *vidhūtabhedagraham etayaiva diśā param samprati yantvabhedam* // « J'ai montré la réalité du mot dont toute différence a disparu en me fondant sur l'argumentation logique et la Tradition. En suivant la même direction, que l'on aille maintenant vers la non-différence suprême où il n'y a plus de différence à saisir. » L'*abheda* suprême est évidemment celui du Śabdabrahman, et l'on ne peut que noter pour le moment cette précieuse indication : *etayaiva diśā*, « en suivant la même direction ». La doctrine du Śabdabrahman passe par celle du *sphoṭa*.

On peut donc déjà penser que le *sphoṭa* est lié, chez nos deux philosophes, à une forme particulière de monisme . à l'inverse Śaṅkara refuse à la fois le *sphoṭa* et un Brahman qui serait Parole Quelles que soient les fortes nuances qui distinguent leurs deux *advaita*, Bhartrhari et Maṇdana n'admettent qu'un Brahman, professent l'unité de la *śruti*, maintiennent une certaine continuité entre les actes et la connaissance. Chez l'un et chez l'autre, la conception de l'Absolu comme Parole signifie un effort pour donner à l'homme individuel une intériorité qui lui donne une relative autonomie par rapport à la réalité sociale, aux institutions, et plus particulièrement aux brahmanes comme détenteurs du pouvoir spirituel : cet aspect est plus marqué chez Bhartrhari, atténué chez Maṇḍana, quoiqu'il y apparaisse nettement si on le compare à Śankara. Le rôle de la *pratibhā* est corrélativement plus ou moins important chez les deux auteurs, mais il est présent chez les deux, alors qu'il est absent du Vedānta śaṅkarien[1] : l'intuition est l'émergence du savoir intérieur que donne la Parole absolue parce qu'elle est l'étoffe même dont est formée la conscience humaine. Si Maṇḍana réduit au maximum les effets de la Parole ultime dans la conscience pour en attribuer davantage aux rémanences immémoriales de paroles et d'expériences concrètes, c'est dans la mesure même où la Parole absolue est l'indifférencié suprême,

(1) Contrairement à ce qu'affirme Gopinath Kaviraj, tout en fournissant la preuve du contraire, *op. cit*, p 25 sq

le sujet et l'objet de l'expérience finale, qui ne trahit sa présence directe comme Parole que dans la *śruti*. La *śruti* sous sa forme externe est le point de départ obligatoire de tout savoir sur l'invisible. C'est elle qui, à travers rites et connaissance, aide à trouver la voie intérieure vers la délivrance. Pour Bhartṛhari, l'Absolu-Parole ne semble exister que dans ses manifestations internes ou externes, sans que l'on puisse soupçonner une expérience ultime où il n'y ait plus ni sujet ni objet. La Parole est l'étoffe de l'univers qui prend ici l'aspect de conscience, là celui d'objets extérieurs, là encore celui de paroles concrètement énoncées.

Dans les deux cas, la notion de *sphoṭa* est au centre de la théorie du langage qui est en rapport avec ce monisme de la Parole. Dans les deux cas, le *sphoṭa* est conçu comme le premier stade mental d'unification du multiple perçu, ou comme le dernier stade encore mental du processus par lequel la pensée cherche à s'exprimer en paroles énoncées. C'est le *śabda* qui n'est plus du tout ou pas encore *dhvani*, son audible, le *śabda* mental — *buddhistha* —. Comme Maṇḍana a rompu toutes attaches directes avec la grammaire pāṇinéenne, on ne trouve plus trace chez lui de la distinction, héritée de Patañjali par Bhartṛhari, du *sphoṭa* comme opposé au *dhvani* et du *śabda* comme porteur de la signification. D'ailleurs, s'il hérite lui-même d'une tradition, en dehors de l'inspiration personnelle qu'il trouve dans le *Vākyapadīya*, c'est plutôt de celle de la Mīmāṃsā, illustrée par la discussion du *Śābarabhāṣya* sur l'entité verbale différente des phonèmes et par la section du *sphoṭavāda* dans le *Ślokavārttika* de Kumārila Bhaṭṭa. Or, dans ces deux textes on se pose la question de savoir ce qu'est la parole et quelle est exactement la parole qui exprime une signification. Maṇḍana prend simplement le contrepied des conclusions de ses prédécesseurs sur ce point, mais le dialogue de la SS fait écho au *Ślokavārttika*. Il montre que la signification ne surgit que si l'on a perçu une entité verbale différente des phonèmes. Mais il se place sagement, quoique abusivement, sous le patronage de Patañjali pour énoncer sa thèse au début de la SS (kā 3a) : *arthāvasāyaprasavanimittaṃ śabda iṣyate / yathoktam « yenoccaritena » ityādi*, « La parole que l'on a vue, c'est celle qui donne lieu à la production de la connaissance d'un objet, — selon ce qui a été dit (par Patañjali) . « Celle par laquelle, quand elle a été prononcée... » ». La seule difficulté est que Patañjali n'a pas parlé du *sphoṭa* dans ce contexte et n'a justement jamais parlé du *sphoṭa* en relation avec une signification, puisque aussi bien il n'est rien de plus chez lui que la forme permanente et reconnaissable de chaque *varṇa*. A l'époque de Maṇḍana, il n'y a plus rien qui empêche de relire ainsi Patañjali, et partant, plus de raison de maintenir la distinction *sphoṭa-śabda* que Bhartṛhari semble avoir encore observée d'une manière très extérieure.

Ce qui importe donc ici, c'est que Mandana détermine comme *śabda* ou *sphoṭa*, indifféremment, ce qui porte la signification, s'opposant ainsi directement à ce que dit Kumārila (*Ślo vār Sphoṭavāda*

133a) : *nārthasya vācakaḥ sphoṭo varṇebhyo vyatirekataḥ* / « Le *sphoṭa* n'est pas expressif de l'objet parce qu'il est différent des phonèmes »[1]. Corrélativement, il emploie aussi bien *śabda* que *sphoṭa* par opposition à *dhvani*, disant que les *dhvani* manifestent *śabda* ; il emploie même assez fréquemment l'expression *eka-śabdātman* pour cela, faisant ainsi directement écho au *Bhāṣya* de Śabara. Le seul intérêt pour lui de la théorie du *sphoṭa* est de rendre compte de la connaissance de l'objet de la parole d'une manière plus satisfaisante que ne le permettent les phonèmes audibles. C'est la totalité de la SS que l'on pourrait citer à l'appui de cette interprétation de la théorie du *sphoṭa*. On se bornera ici à ce passage où Mandana montre que sa thèse est plus économique que celle de l'adversaire pour expliquer la connaissance de l'objet de la parole (kā 10 et son commentaire) : *apūrvam iva naivānyah saṃskāraḥ sphoṭavādinaḥ / praklptavāsanārūpād yathā syād varṇavādinaḥ // varṇavādī hi karmabhedajanyam apūrvam ivātyantāparidṛṣṭam arthasamadhigamanimittaṃ varṇavijñānajanmānaṃ saṃskāram parikalpayati, na tu praklptavāsanābhidhānasaṃskāranibandhano'rthapratyayo'sya sidhyati; anyopalabdhipratilabdhajanmano bhāvanāyā anyatra jñānahetutvāyogād atiprasaṅgād ityuktam, kāryabhede kāraṇaikatvāyogāt; sphoṭopalabdhinibandhanas tu bhāvanābhidhāna eva saṃskāra iti vakṣyate / ato nāsyātyantādṛṣṭaparikalpanādoṣaḥ: dṛṣṭasyaiva sannidhimātrānumānam iti //* « Pour l'avocat du *sphoṭa*, il n'y a pas de disposition acquise comme l'*apūrva* (« élément nouveau » invisible produit par le sacrifice), qui serait différente de celle qui consiste en rémanence et que l'on connaît déjà, alors qu'il doit y en avoir une pour l'avocat des phonèmes En effet, l'avocat des phonèmes suppose une disposition produite par la connaissance des phonèmes et qui est cause de l'accès à l'objet, (disposition) absolument invisible à la manière de l'*apūrva* produit par un rite donné ; il ne peut prouver, en revanche, que la connaissance de l'objet est fondée sur la disposition acquise bien connue que l'on appelle « rémanence ». On l'a déjà dit, il est impossible qu'une impulsion dont la naissance est due à l'appréhension d'une chose soit cause de la connaissance d'une autre chose, car cela entraînerait trop loin : si les effets sont différents, la cause ne peut être la même. Nous allons expliquer au contraire que c'est uniquement sur la disposition appelée « impulsion » qu'est fondée l'appréhension du *sphoṭa*. Aussi on n'a pas à supposer pour lui (un élément) absolument invisible, on se borne à inférer la présence proche de ce qui a été perçu. »

Un tel texte, choisi presqu'au hasard dans la discussion qui oppose le *varṇavādin* à Mandana, suffit au moins à tirer une première conclusion importante : la théorie du *sphoṭa* est, chez Mandana comme d'ailleurs chez Bhartrhari, la théorie du langage et de la connaissance par la parole ; elle fournit, comme dans toute doctrine

(1) Cette affirmation de Kumārila, qui réfute Bhartrhari, montre que le Mīmāmsaka s'est cru autorisé à identifier le *śabda* porteur de sens et le *sphoṭa* chez son adversaire.

brahmanique, le complément essentiel à la théorie de la connaissance et se trouve en relation étroite en particulier avec la conception de la Révélation. Elle s'oppose ici à un *varṇavāda* indifférencié, celui de Śabara et de Kumārila, sans même examiner les mérites respectifs des thèses Bhāṭṭa et Prābhākara comme le fera plus tard Vācaspati. C'est que les thèses des deux écoles de Mīmāmsā sont, du point de vue du *sphoṭavāda*, à mettre ensemble du côté d'une théorie de la connaissance où tout vient à l'homme de l'extérieur, où l'on rapproche la connaissance de l'invisible par la Parole révélée le plus possible des conditions de la perception externe, en réduisant toute parole, même celle que l'on proclame éternelle, aux sons entendus. Le *sphoṭavādin* au contraire distingue rigoureusement dans la connaissance de la parole le moment de sa perception et le moment où, sa forme globale étant perçue distinctement, elle fait connaître son objet. Alors que la forme du *sphoṭa* est encore de l'ordre du perçu dans la conversation, son opération propre est d'un autre ordre. Grâce à cette entité verbale intermédiaire entre les sons perçus et la signification, le langage perd sa dimension temporelle pour acquérir une réalité à la fois objective et mentale, pour se hausser à un plan qui transcende la pure empirie.

Du fait que le *sphoṭavādin* admet comme le *varṇavādin* une relation naturelle entre le mot et son objet, le principal problème à résoudre pour l'un et l'autre n'est pas celui de la connaissance du sens à proprement parler, mais celui de la perception de la parole en tant que porteuse de signification. Le *varnavādin* doit se tirer d'affaire comme il peut avec la multiplicité des phonèmes et la succession temporelle qui semble essentielle à la détermination de leur signification. Cela n'est pas facile, mais il garde au moins ainsi à la perception de la parole le caractère général de toute connaissance : c'est une succession d'actes instantanés, seule forme possible de contact entre la réalité extérieure et la conscience dans le brahmanisme. Le *sphoṭavādin* a le même présupposé, mais la conscience, promise à une éternité de béatitude et identique à l'Absolu-Parole a un autre plan d'existence que le plan empirique des actes instantanés. Et le *sphoṭa*, qui participe aussi de l'Absolu-Parole, est lié de manière encore inchoative à cet autre plan de la conscience. On a déjà dit que toute théorie brahmanique du langage a un rapport étroit à la conception de la *śruti*. Celle de Mandana ne fait pas exception à la règle : la Parole est ce par quoi l'ātman a la possibilité d'accéder à sa vérité, et cette vérité est dans la non-différence absolue. Le *sphoṭa* met déjà la conscience sur la voie de la non-différence en obligeant l'auditeur à surmonter la multiplicité des phonèmes qui est du domaine de l'*avidyā*, il est une école de l'attention intérieure au perçu, car sa manifestation ne se produit pas automatiquement de l'extérieur.

L'analogie est éclatante entre le processus de la manifestation du *sphoṭa* — dont Maṇḍana dit qu'il relève encore de la perception sensorielle *(aindriyaka)* — et le passage de la connaissance erronée

à la connaissance correcte, ou de la connaissance par *avidyā* à la connaissance suprême. C'est sans doute là le point central, si l'on se rappelle l'importance de la théorie de l'erreur, et le rôle qu'elle joue dans la voie spirituelle décrite par Maṇḍana (SS kā 19 et glose) : « « Des (choses) qui sont aperçues avec une vague silhouette prennent une apparence différente. Cependant, c'est grâce à la succession des dispositions (laissées par ces) apparences que la réalité (de la chose) apparaît distinctement. » On observe que des choses aperçues avec une vague silhouette prennent parfois une apparence différente. Par exemple, des arbres vus de loin sont pris pour un éléphant, et pour quelqu'un qui, venant d'un lieu plus éclairé, pénètre à l'intérieur d'un sanctuaire où la clarté est faible, une corde par exemple, qui n'apparaît pas distinctement, prend l'apparence d'un serpent. Et il n'est pas correct de dire que ces (objets) ne se montrent pas, car l'organe sensoriel est en contact avec eux . le contact avec une chose n'est pas la cause de la connaissance d'une autre chose Ou bien, si (la connaissance) n'était pas produite par le contact, alors elle ne devrait pas dépendre de lui du tout. C'est pourquoi ce sont les premières perceptions elles-mêmes qui, produisant une disposition de plus en plus parfaite, sont (ainsi) la cause de l'accès à la connaissance distincte d'un arbre par exemple. Sinon, celle-ci existerait dès la première perception. Et puisqu'elle se produit même pour ceux qui restent à la même place grâce à une succession d'efforts d'attention, il n'est pas logique de dire qu'elle ne s'était pas produite à cause de la distance, mais qu'elle apparaît quand on est tout près. Même ceux dont les sens sont dans leur état normal, percevant une autre chose comme extérieure, accèdent d'abord (à l'objet en le voyant) différent, puis l'appréhendent tel qu'il est. Qu'ils n'aient pas eu d'abord accès à la connaissance (correcte) ne venait donc pas d'un défaut des sens[1]. »

Dans un premier temps, Maṇḍana expose l'idée que la perception erronée peut conduire à la perception correcte. Nous l'avons déjà rencontrée dans la *Brahmasiddhi*, mais elle est ici plus précise · l'erreur de perception en effet n'est pas due uniquement à une déficience des organes sensoriels Elle apparaît comme une condition pratiquement normale de la perception correcte quand celle-ci requiert une attention prolongée, un effort particulier, c'est-à-dire quand l'objet

(1) SS 19 et vrtti *ārūpālocitesvasti hyanyathātvaprakāsanam | tatsamskārakramāccāpi vyaktam tattvam prakāsate || drstam idam ārūpālocitāh padārthāh kvacid anyathā prakāsante yathā dūrād vanaspatayo hastyādirūpaprakhyānāh, bahutarālokācca deśānmandatarālokagarbhagrhādisu pravistasya rajjvādisu vyaktam aprakāsamānesu sarpādyākāraprakāsodayah, na ca tesām na prathanam iti sāmpratam, indriyasya tatsannikarsāt, na hyanyasannikarso'nyajñānahetuh, asannikarsajatve vā tadapeksā na syāt, tasmāt pūrvadarśanānyeva yathottarotkarsena samskāram ādadhati, vyaktavrksādipratipattinimittam bhavanti, anyathā prathamadarśane'pi syāt, taddeśāvasthitānām eva ca pranidhānābhyāsakramena bhāvānna dūratvād alabdhajanmā sāmīpyād udetīti yuktam, prakṛtisthendriyā api bahirvastvantaradarśanād anyathā pratipadya yathāvad upalabhante, tannendriyadosāt prāgapratipattih*

lui-même ne se montre pas clairement tout de suite. Le développement de l'idée, les deux exemples choisis — celui des arbres que l'on croit être un éléphant et celui de la corde que l'on prend pour un serpent —, et le vocabulaire même — en particulier *praṇidhānābhyāsakrama* qui revient à plusieurs reprises —, tout évoque la vṛtti de *Vākyapadīya* I 89 et cette glose se termine effectivement par la citation de VP I 89-90[1]. Il y a donc des perceptions qui requièrent pour leur rectitude une certaine durée et un certain effort d'attention, les deux permettant l'accumulation de *saṃskāra*, de « dispositions » qui rendent compte du progrès dans l'appréhension.

La perception de la parole est de cette sorte : il n'y a pas là de défaut des organes, mais la condition même de cette sorte de connaissance sensorielle . la parole est éternelle, donc toujours présente, mais son usage empirique requiert sa manifestation par les sens et donc une certaine soumission à l'infirmité de la connaissance sensible. On retrouve le même dédoublement de plans que chez Bhartṛhari entre le *sphoṭa* et les *dhvani*, et la même affirmation de la nécessité des perceptions erronées (SS 20 et glose) : « « Les sons — *dhvani* —, de par leur similitude foncière, sont causes d'une erreur. On considère que c'est précisément ce qui fait appréhender (la parole correcte) qui est cause de l'erreur. » Les efforts différents qui s'appliquent aux phonèmes, aux mots et aux phrases, les souffles qu'ils suscitent et qui frappent les points d'articulation, les sons qui naissent de ce choc sur les points d'articulation, sont les causes de la manifestation de la parole — *śabda* — ; cependant, parce que les points d'articulation, les organes, etc sont les mêmes, (les sons et la parole) en acquièrent une certaine similitude et sont comme confondus. Sur cette (confusion) se fonde la croyance que l'on saisit certains éléments verbaux — *śabda* — quand il s'agit d'autres, et c'est précisément ce qui fonde l'appréhension (finale) qui est cause de l'erreur, car aucune autre cause n'intervient. Puisque l'erreur aussi est une sorte d'appréhension, comment ce qui sert à une non-appréhension servirait-il en ce cas ? Par exemple, pour un arbre qui se trouve à distance, c'est seulement (son) contact avec l'organe sensoriel qui est cause de la connaissance erronée (de l'éléphant). Et c'est encore lui seul qui est (cause) de l'appréhension (finale de l'arbre), grâce à la succession des rémanences produites par des efforts répétés d'attention ... (kā. 21) « Du fait qu'il s'agit de moyens (de la perception correcte),

(1) Selon un procédé que nous avons déjà rencontré dans la BS (cf ci-dessus, p 26, n 1), tout ce passage, qui s'inspire de VP I 85-91, cite les kārikā mais suit de très près la vṛtti sans jamais la citer textuellement Assez curieusement même, Maṇḍana, qui par ailleurs dénie à l'homme la possibilité d'une « voyance » supérieure, reprend dans ce contexte la vṛtti de VP I 5 qui, citant le *Nirukta*, parle des « voyants » qui ont eu la connaissance directe du *dharma* Maṇḍana distingue ici ceux qui apprennent la *śruti* de l'extérieur et ceux qui voient directement la vérité révélée En soi, cette distinction ne contredit pas sa doctrine, si l'on évite d'interpréter ces « voyants » comme des gens qui n'auraient jamais eu à apprendre le texte révélé de l'extérieur avant de voir directement la vérité

(l'usage des sons) est réglé de façon nécessaire pour ceux qui voient ce qui leur est montré par d'autres. Dans l'usage courant, cette confusion dans la parole est aussi constante que la confusion dans la connaissance ...[1] »»

On ne peut tout citer : l'intemporalité, l'indivisibilité du *sphoṭa* par opposition au caractère successif des *dhvani* qui apparaissent faussement comme des parties de la parole, sont des thèmes bien connus. Mais, outre le parallélisme avec le VP qui se poursuit et s'accompagne de nouvelles citations, il faut noter ici l'allusion à la querelle avec le Prābhākara autour de la théorie de l'erreur de perception : c'est à son intention que Maṇḍana inclut explicitement l'erreur dans la catégorie des « appréhensions » — *upalabdhi* —. L'erreur n'est pas une simple *akhyāti* — *anupalabdhi*, dit Maṇḍana —. Cela nous ramène à l'ambiance propre à notre philosophe On avait déjà rencontré à plusieurs reprises dans la BS l'idée d'une fécondité de l'erreur dans l'accès à la vérité, et l'exemple des arbres et de l'éléphant a été invoqué, au début du *Tarkakānda*, contre le Prābhākara, symbole de ceux qui ne veulent pas accorder d'autorité propre à la révélation upanisadique. Il y a même été renforcé par un autre exemple repris au VP (I 87) : celui des nombres qui, en s'additionnant, forment le nombre final avant de disparaître[2]. Mais on est monté d'un échelon, si l'on peut dire, puisqu'il s'agit alors de montrer comment l'*abheda* de la réalité peut se manifester par le *bheda*. On a avancé plus haut l'idée d'une analogie de structure. Cependant, il semble qu'il faille aller plus loin et admettre un véritable passage de la théorie du *sphoṭa* à la connaissance de la Vérité ultime, le passage se faisant au niveau de la *śruti* upanisadique, parole annonciatrice de la Vérité, *bheda* dévoilant l'*abheda* ultime. Reprenons donc ici le texte du *Tarkakānda*.

(BS p 194) « Quant à l'objection qu'il faut admettre l'autorité des (autres moyens de connaissance), qui dit le contraire ? Mais cette (autorité) consiste en l'absence de désaccord avec l'expériencec ourante, elle ne consiste pas à faire connaître la réalité La vision de la réalité vient de la Parole révélée, qui est établie par les autres (moyens de connaissance), perception, etc., ceux-ci étant doués d'autorité au plan de l'expérience courante. Lorsque ces derniers sont en contradiction

(1) SS 20 et vṛtti, 21 *dhvanayah sadrsātmāno viparyāsasya hetavah / upalambhakam evesām viparyāsasya kāranam // yadyapi varnapadavākyavisayā bhinnātmānah prayatnā marutasca tadudīritāh sthānābhighātinah sthānābhighātalabdhātmānasca dhvanayah śabdābhivyaktihetavah, tathāpi sthānakaranādisāmyena kathañcillabdhasādrsyāh sankīrnā iva, tannibandhano' yam śabdāntaresu śabdāntaragrahanābhimānah, upalabdhinibandhanam eva ca viparyāsasya nimittam, hetvantarānavasandhānāt, viparyāsasyāpyupalabdhirūpatvād anupalabdhyupayogi katham tatropayujyate? yathā vidūravartivanaspatāvindriyasannikarsa eva viparyāsasya nimittam, upalabdher api sa eva pranidhānābhyāsaprasūtavāsanākrameneti .. upāyatvācca niyamah paradarśitadarsinām / jñānasyeva ca vāco'yam loke dhruva upaplavah //*

(2) Cf. ci-dessus, p 41

avec la (Parole révélée), c'est seulement l'aspect de connaissance du réel qui est annulé en eux, mais non l'aspect par lequel ils s'accordent avec l'expérience courante. Et l'on a déjà constaté qu'une connaissance à laquelle on accède ensuite a plus de valeur que celle à laquelle on accède d'abord, quoique celle-ci soit requise comme cause (de la seconde). Par exemple, quand il y a des arbres au loin, on accède à la connaissance des arbres à partir des cognitions (que l'on a cru avoir) d'un éléphant. En effet, on a besoin de cognitions répétées de l'éléphant comme causes pour accéder à la connaissance distincte des arbres, car celle-ci n'est pas produite simplement par le contact de l'organe sensoriel et de l'objet, puisqu'elle n'existe pas au moment où celui-ci survient, ce n'est pas non plus une différence de lieu (qui la produit) parce qu'elle surgit même pour celui qui reste au même endroit. C'est pourquoi il faut admettre qu'elle se produit chez celui dont le manas est attentif aux arbres qu'il a devant lui, grâce au contact avec l'organe sensoriel, aidé par la disposition de l'idée qui est restée de la perception erronée antérieure. On peut donner en exemple aussi une idée comme celle du (nombre) vingt qui, de la même manière, a pour moyens les idées des nombres un, etc. De cette manière, on a réfuté aussi ce que certains disent, à savoir que l'accès à la connaissance de l'objet des textes vedāntiques se supprime de lui-même, car on ne peut connaître la non-différence sans (faire appel à) la différence : l'accès à la connaissance de la (non-différence) en effet aurait pour moyen les différences, or ce serait impossible, puisque la non-différence ne se produit qu'en ayant rejeté complètement les différences. (Cela est réfuté), puisque l'accès à la connaissance suppose un moyen, mais non la réalité absolue de ce moyen en effet on accède à la connaissance de la réalité même à partir d'une connaissance fausse ; et l'on a bel et bien accepté la réalité de la différence au plan empirique. »

Deux idées courent parallèlement dans ce texte, que l'on ne peut séparer sans déformer la pensée de l'auteur. L'une des deux nous est devenue très familière . la multiplicité empirique illusoire est un moyen d'accéder à l'identité ultime du réel, moyen qui se détruit lui-même à mesure qu'il s'avance vers son terme. Il ne reste rien de l'éléphant surimposé aux arbres quand les arbres se manifestent enfin au regard. Mais cette idée est amenée ici pour appuyer celle qui fait le sujet principal de la discussion · il s'agit d'articuler l'une sur l'autre l'autorité de la perception et celle de la Révélation upaniṣadique. Il ne suffit plus de dire avec la Mīmāṃsā que la perception a autorité pour le visible, la Révélation pour l'invisible, si l'on pense d'abord à cette Révélation dont l'enseignement contredit directement le donné perçu. Maṇḍana montre d'abord que la contradiction n'est qu'apparente puisque la perception se limite au plan empirique tandis que la Révélation parle de l'Absolu, mais il va plus loin. L'homme, c'est d'abord l'homme concret, l'homme avec ses limitations empiriques, son *jīva*. La Révélation, pour l'atteindre, doit donc être inscrite dans

l'empirie Ce qui, pour Śaṅkara, est une difficulté de fait qu'il faut surmonter, est pleinement assumé par Maṇḍana qui en fait une nécessité gnoséologique. La Révélation a besoin de la perception pour être révélation, c'est-à-dire pour s'élever au plan où elle devient moyen de connaissance droite de l'Absolu et où elle n'appartient déjà plus à l'empirie par conséquent

Dans les lignes qui précèdent ce passage du *Tarkakāṇḍa*, Maṇḍana avait dit (p. 194) : « La Parole ne dépend pas de la perception et autres (moyens) pour donner une connaissance droite, mais pour l'établissement de sa forme propre — *svarūpa* — ; sinon, il n'y aurait même pas de moyen de connaissance droite. Et s'il en est ainsi, puisqu'elle est indépendante dans la production de son effet propre, elle n'est pas supplantée par la perception, etc. D'ailleurs, les autres (moyens de connaissance droite), perception, etc. non plus ne sont pas indépendants quand il s'agit d'établir leur forme propre ». Mais évidemment, le problème est différent pour la perception et pour la Parole (pour toute parole même). Car la perception ne s'applique jamais qu'au plan empirique, et sa qualité de moyen de connaissance droite — *pramāṇa* — vient de ce qu'elle est en contact direct avec son objet si toutes les conditions sont réunies pour cela. Son objet lui-même ne peut appartenir qu'au plan empirique. Pour la parole, une fois que sa forme propre est établie, perçue même, comme le précise la SS, elle se trouve également, de par sa nature de moyen de connaissance droite, en rapport direct avec son objet, et cela n'est intelligible, dans la philosophie de Maṇḍana, que si l'identité foncière de l'être est fondée dans le Śabdabrahman. Le *sphoṭa* — qui est explicitement chez Bhartṛhari comme chez Maṇḍana la « forme propre » — *svarūpa* — de la parole (l'expression vient tout droit de Pāṇini I 1 68) — est ainsi la notion qui rend intelligible le passage de la parole des sons concrets, qui la constituent au niveau de la perception, à sa nature de *pramāṇa* et qui, dans la *śruti* upaniṣadique — ce *pramāṇa* de l'Absolu —, permet le passage de l'empirie au plan du Réel.

De notre point de vue d'Occidentaux, le *sphoṭa* garde ainsi une ambiguïté fondamentale dont il faut bien voir les raisons : tout brahmane cherchant à formuler une théorie du langage le fait pour rendre compte de la Révélation (celle des rites ou celle de la délivrance). Mais il sait que sa théorie ne vaudra que si elle s'étend à tout le langage, car la Parole révélée ne signifierait rien si elle ne signifiait selon le modèle de la parole courante. Avec la Mīmāṃsā, et encore avec Śaṅkara, on se contente d'une théorie purement extrinséciste du langage comme de la connaissance. Il y a un lien naturel et objectif, extérieur à l'esprit humain, entre paroles et objets, qui rend compte de la parole comme moyen de connaissance droite. Reste ensuite à expliquer ce qui se passe réellement dans la connaissance verbale à l'aide des seuls sons concrets, qui sont analysés en *varṇa* — phonèmes — pour leur assurer le minimum de permanence. En même temps, la *śruti* reste pure *śruti*, révélation par audition (et *śāstra*,

enseignement impératif, en tant que *pramāṇa*). La gnoséologie et l'ontologie se trouvent strictement liées. Le *sphoṭavāda* cherche à résoudre le même double problème : sur le plan de la théorie de la connaissance, le *sphoṭa* est la notion qui rend compte de la valeur de la parole comme moyen de connaissance droite de la signification, en détachant la parole des conditions de sa perception concrète, et en même temps il est lié au fait que la Révélation, après avoir été entendue (et même, chez Bhartṛhari, sans l'avoir nécessairement été en cette vie présente), se transforme en révélation purement interne qu'il appartient à l'individu de mener jusqu'à sa manifestation ultime. C'est là la raison pour laquelle on n'arrive jamais à décider si le *sphoṭa* est déjà identique au Śabdabrahman ou ne l'est pas. Il l'est incontestablement si l'on considère son autorité dans toute son étendue, il l'est difficilement s'il est appliqué à l'expression de significations encore différenciées et liées à l'empirie. Dans une théorie extrinséciste, tout le processus gnoséologique est rapporté à la structure du monde empirique ; dans le *sphoṭavāda*, il se trouve inséparable du plan de l'Absolu qui nie la réalité ultime de l'empirie. L'ambiguïté, de notre point de vue, vient évidemment de ce que, dans un cas comme dans l'autre, c'est le plan propre de la pensée humaine qui est ignoré. Mais cela nous avertit en même temps que l'ambiguïté n'existe pas au regard du brahmane, pour qui, précisément, la pensée humaine n'a pas d'existence propre. Il n'éprouve aucune difficulté, avec Maṇḍana, à employer le même exemple de l'éléphant qui devient arbre pour l'attention qui se prolonge, pour illustrer le processus de la perception du *sphoṭa* et celui de la connaissance de l'Absolu : la parole, pour être porteuse de signification doit se détacher du plan de la perception concrète, tout comme la Révélation, pour devenir porteuse de la connaissance ultime, doit faire oublier à l'individu son origine concrète : on se rappelle que, pour l'auteur de la *Brahmasiddhi*, la méditation sur la Réalité doit abandonner la parole pour passer à son objet[1]. L'unité entre les deux aspects est à chercher dans les conditions de validité de la parole.

On voit ainsi la doctrine du *sphoṭa* très solidement amarrée à l'ensemble de la philosophie de Maṇḍana[2], ce qui était le but de cette incursion dans la SS. Sans poursuivre davantage l'analyse de la

(1) Cf ci-dessus, p 99 et trad , p. 336.

(2) C'est donc à partir de là qu'il faut comprendre l'allusion de la BS (trad p 304) aux *varṇa* comme *upādāna* réels des mots et phrases, ainsi que la réfutation de VV (p 286-7) de l'*ekaśabdātman* pour lui opposer la réalité des phonèmes. Dans le premier cas, il s'agit d'un argument *ad hominem*, destiné à convaincre le partisan du *bheda* qui est en même temps un *varṇavādin* ; dans le second, l'*ekasabdātman* (malgré le commentaire de Vācaspati qui en fait le *sphoṭa*) n'est que l'*ekaśabda* des bouddhistes ou des Yogin, réalité mentale à laquelle ne correspond pas de Śabdabrahman. On reste donc dans une ontologie où la seule réalité est le plan de la différence, et par conséquent, l'*ekaśabda* du VV comme les mots et phrases de la BS ne peuvent ête que des *vikalpa*, des constructions mentales sans fondement objectif, sans *ālambanra*

notion, on peut utiliser les résultats obtenus pour préciser les rapports du *sphoṭa* de Bhartṛhari et de celui de Maṇḍana. On sait que Bhartṛhari insiste sur la phrase comme unité réelle du langage dans laquelle le mot n'est qu'une partie aussi illusoire que les phonèmes dans le mot A l'inverse, Maṇḍana met l'accent sur le mot et mentionne à peine la phrase[1]. On se rappelle aussi que Bhartrhari fait appel à la *pratibhā* comme connaissance intuitive d'activités instinctives, et que celle-ci est liée très étroitement à la parole interne, tandis que Maṇḍana ne fait intervenir la *pratibhā* que pour rendre compte de la force injonctive du *vidhi* védique. L'univers du Grammairien et celui du Vedāntin restent largement distincts. Le premier voit la connaissance et la parole entièrement orientées vers l'activité, même si une partie de cette activité est dérivée vers le *yoga* : un vers, resté mystérieux parce qu'unique dans le VP (I 142), parle des trois états de la parole, *vaikharī*, *madhyamā*, *paśyantī*, en les rapportant explicitement à la Grammaire. Mais on sait par ailleurs que ces « états », complétés par un quatrième — *parā* —, désignent généralement (en particulier dans le śivaïsme du Kaśmīr) des plans de concentration yogique (et de réalité mystique) dont la Parole est l'objet Ces « états » où la parole est devenue intérieure, forme de la conscience, impliquent que c'est la parole elle-même qui se hausse à des plans de réalité de plus en plus indifférenciés, et sont comme la contrepartie de la *pratibhā*, intuition globale issue d'une parole non articulée et non différenciée pour la conscience qu'elle habite. On remonte au Śabdabrahman par la méditation de la parole, comme la *pratibhā* est l'irruption au plan de la connaissance du savoir pratique inclus à l'état indifférencié dans le même Śabdabrahman Corrélativement le langage différencié exprime d'abord l'action et trouve son unité normale dans la phrase qui l'exprime. La tentative que fait Bhartṛhari d'intérioriser la Parole comme source de connaissance verse ainsi dans une sorte de mysticisme de l'action coupé de tout lien clairement affirmé avec une forme déterminée de salut ; on voit bien que cette action est prise dans un univers entièrement fait pour la « manifestation », orientée vers le bonheur de l'homme — celui qu'il choisit —, mais l'espèce de sécularisation que subit ainsi la Révélation n'ouvre pas de perspective précise.

Le Vedāntin s'inscrit en faux contre ce mysticisme de la Parole. Il veut d'abord rendre possible le dévoilement de l'« objet » suprême qu'est la pure lumière de l'ātman, ce qui le conduit à mettre la « chose » existante, déjà là, parfaite — *siddha* — à la place de l'action. Le *sphoṭa* corrélativement est destiné à exprimer la chose plutôt que l'action. L'action elle-même ne peut être obscurément déclenchée par une impulsion intérieure sans justification décelable : l'être intelligent ne peut agir qu'en vue d'un but, et ce but doit être un bien, outre

(1) En fait, dans le *Brahmakānda* (trad. p 164), l'objet de la phrase est un *vikalpa*, semble-t-il, qui n'a pas d'autre existence que celle d'un *vivarta* de la parole principielle

qu'il doit être un objet *siddha*. Quoique l'ātman soit le seul bien suprême, toute action tend vers un bien particulier, à commencer par l'injonction védique qui serait sans effet si l'homme n'y voyait pas le moyen de réaliser un bien. Cela permet, à un moment donné, de substituer le Bien suprême à tel bien particulier comme fruit du rite et de continuer l'activité rituelle comme adjuvant de la connaissance. La primauté d'une recherche consciente du bonheur est aussi ce qui commande, dans la BS, la conception d'une méditation sur la parole révélée qui quitte la parole pour passer à son objet : dans le Śabdabrahman, l'aspect de Parole est nécessaire à la gnoséologie, mais c'est le Brahman ou l'ātman comme *ānanda* qui est recherché. C'est encore elle qui commande l'analyse du verbe du *Bhāvanāviveka*, où le principal adversaire de Mandana est précisément le Vaiyākaraṇa. C'est en particulier ce que montrent clairement les deux références que le *Vidhiviveka* fait au *Bhāvanāviveka* (p. 102-3 et 368), et qui toutes deux concernent la place du « fruit » dans la phrase injonctive : si le verbe est au centre de la phrase et exprime à la fois l'objet du radical et l'action de l'agent indissolublement comme le veulent les Grammairiens, il n'y a plus de possibilité de relier l'action de l'agent au résultat de l'action qui est objet de désir. Si au contraire le suffixe personnel seul exprime l'action en vue du « fruit » dont le désir caractérise l'agent, l'objet du radical verbal est alors l'instrument de l'action qui s'applique à l'obtention du fruit. Le désir de l'agent et le fruit sont les deux éléments importants. Cela fournit en particulier une explication tout à fait satisfaisante dans le cas des rites obligatoires que le *mumuksu* continue d'accomplir en vue de la délivrance.

Tous ces traits de la philosophie de Maṇḍana l'éloignent définitivement de toute forme de *yoga*, l'obligent à maintenir le primat de la *śruti* sous sa forme audible dans l'accès à la connaissance, lui permettent de garder le rite conjointement à la connaissance qui donne accès au but suprême, bref rapprochent sa doctrine de la délivrance autant que faire se peut de l'idéal de l'homme-dans-le-monde en enrichissant ce dernier. Quoiqu'il n'ait pas fait école et que son rayonnement se soit résorbé en celui de Śaṅkara, il n'a jamais été traité en bouddhiste comme Bhartṛhari.

Conclusion

Dans ce bref essai sur la philosophie de Maṇḍana, on s'est attaché surtout à la situer par rapport aux courants de pensée contemporains ou historiquement proches, plus particulièrement encore par rapport à la doctrine du *Vākyapadīya* et à l'*advaita* de Śaṅkara. Alors que la philosophie de Bhartṛhari nous était apparue comme un effort pour introduire des concepts propres au monde des religieux dans une perspective séculière[1], celle de Maṇḍana veut intégrer, non seulement

(1) Cf. *Theorie de la connaissance*, seconde partie

ces concepts, mais la perspective de la délivrance à une vision du monde rigoureusement orthodoxe, qui nous a paru assez proche de l'idéal des quatre « états de vie » *(āśrama)*. On pourrait en revanche distinguer sa philosophie de celle d'un Śaṅkara en disant qu'il a introduit le *sannyāsa* à l'intérieur de la vie séculière, tandis que le Maître de l'*advaita* a plutôt intégré les exigences théoriques de l'orthodoxie séculière à l'idéal du renoncement : Maṇḍana ne tient pas le *sannyāsa* pour la voie exclusive vers la délivrance à l'inverse de Śaṅkara, mais il réduit le rôle du maître brahmane au minimum et l'individu est rendu pleinement responsable de son acheminement vers la délivrance ; tandis que Śaṅkara tient le maître pour nécessaire à chaque pas, armé qu'il est des formules de la *śruti*. L'homme-dans-le-monde de Maṇḍana est individualisé au maximum par son choix de la délivrance comme *puruṣārtha* suprême, le renonçant de Śaṅkara reste aussi dépendant de l'extérieur qu'un homme-dans-le-monde.

Or la tentative de Maṇḍana reste unique en son genre, même si une partie des disciples de Śaṅkara a pu tourner les yeux vers lui. Nous ne commettrons pas pour autant l'erreur de considérer qu'elle est dépourvue de signification. Tout grand penseur est solitaire, il l'est d'autant plus que son enracinement dans sa culture est plus profond et qu'il en exprime de façon plus aigue les exigences et les tensions. Il ne semble donc pas arbitraire maintenant d'élargir la comparaison et de nous demander quel est cet homme dont Maṇḍana dessine le modèle, par rapport à l'idéal courant du brahmane maître de maison et par rapport au religieux du type le plus répandu : le *yogin*, dont les variantes bouddhiques et hindoues ont toujours paru suspectes à l'orthodoxie brahmanique. Mais, comme nous sommes occidentaux, cette comparaison intérieure à l'anthropologie indienne laissera transparaître la possibilité d'une comparaison plus large. Elle transparaît déjà dans l'emploi d'un vocabulaire que l'hindou ne saurait reconnaître pour sien : quand nous disons que Maṇḍana individualise l'homme dans le monde et lui donne la responsabilité de son acheminement vers la délivrance, nous savons immédiatement ce que cela signifie par référence à notre propre culture, peut-être même croyons-nous trop le savoir, comme nous allons le voir. L'hindou, lui, croit qu'il y a là un contre-sens : l'aspirant à la délivrance ne peut être un individu (dans son langage : *jīva*) plus que les autres puisqu'au contraire il cherche à abolir son individualité. Il ne s'agit évidemment pas du même individu dans les deux cas, et il est déjà de soi très caractéristique que l'hindou refuse d'appeler « individu » ce qui est, pour l'ensemble de la pensée occidentale, le véritable individu[1]. En l'absence d'un langage vraiment commun et qui reste à créer, reprenons donc la comparaison à l'intérieur de l'hindouisme en termes plus indiens.

(1) Sur la notion d'individu et un premier essai de confrontation avec les conceptions indiennes, cf l'ensemble de *Contributions to Indian Sociology* VIII

Il semble que l'on puisse distinguer chez Maṇḍana deux groupes de traits pertinents pour cette comparaison : ceux qui font de l'homme un être doué de propriétés distinctives qui l'opposent en particulier aux animaux, et ceux qui définissent son rapport aux autres. Dans le premier groupe, on peut ranger pêle-mêle des traits en apparence aussi hétérogènes que : le lien essentiel établi entre l'inconnaissance et le *jīva* ; la *prekṣā*, l'orientation vers un but défini qui caractérise toute action humaine ; la théorie de l'erreur de perception qui trouve son achèvement dans une théorie de l'effort d'attention appliqué à un objet — notion rarissime en dehors des efforts de concentration mentale propres au *yoga* — ; l'intériorisation de la *śruti* par le double biais d'un Śabdabrahman dont la conscience est une manifestation et d'un *sphoṭa* qui le révèle à cette conscience. Cet ensemble forme bien une notion de l'homme qui n'est plus le simple arc réflexe auquel se réduit le plus souvent l'homme immergé dans son groupe social : l'homme y est effectivement doué de prévision, de choix, de la responsabilité de ses progrès et de ses efforts d'attention, bref d'une certaine intériorité. En dehors de l'impulsion initiale que lui communique la *śruti* révélée par le maître, tout dépend de lui dans son orientation vers la délivrance. Ce qui, chez le *yogin*, est une technique de concentration qui vise à éliminer progressivement tout objet de la conscience, devient, chez Maṇḍana, un véritable effort d'attention et de compréhension intellectuelle qui doit s'achever en « réalisation », en expérience directe. Nous avons noté en passant, à propos des analyses du *Tarkakāṇḍa*, qu'il était difficile d'éliminer du domaine de la méditation de Maṇḍana une purification du regard posé sur les choses, purification destinée à retrouver l'identité profonde sous le divers sensible. Même si l'homme continue à vivre dans son groupe, il est alors doué d'une vie intérieure propre qui le rend étranger aux valeurs du groupe comme tel. Il est bien, quel que soit son état de vie, une sorte de religieux détaché du monde et capable d'en retourner la hiérarchie des valeurs. C'est en particulier ce que peut signifier la restriction du rôle de la *pratibhā*, de l'intuition intérieure dont Bhartṛhari faisait un grand usage, mais qui semblait lier l'homme et l'animal, de la même manière, à un ensemble de comportements spécifiques plutôt qu'individuels.

Cependant, nous avions hésité à traduire *prekṣāvant* par « intelligent », parce que la notion avait une connotation plus pratique que proprement intellectuelle. Elle est de fait liée essentiellement à la recherche du bonheur (recherche qui, elle, n'a rien pour l'hindou de spécifiquement humain) et rend compte du fait que l'homme est capable de faire des efforts pour un bonheur autre qu'immédiat. Et de ce fait, elle est corrélative de la connaissance de la *śruti* et d'une certaine inhabitation de la Parole en l'homme. Mais il faut constater du même mouvement que ce qui est éliminé radicalement de l'homme essentiel, c'est toute structure logique de la pensée et du discours,

ce que nous appellerions la raison. Ici encore, il serait vain d'éviter tout à fait ce terme qui n'a pas d'équivalent indien, si cela devait nous masquer à nous-mêmes le fait que nous donnons du relief à ce qui est particulirèement signifiant pour nous. Cependant, il n'est pas faux de dire que la structuration logique de la pensée se trouve éliminée par l'intériorisation même de la *śruti*. Tous les systèmes de pensée brahmanique introduisent la même opposition à l'intérieur des *pramāṇa*, « moyens de connaissance droite », entre la perception et la Parole. Les autres *pramāṇa* acceptés, plus ou moins nombreux selon les systèmes mais qui comprennent toujours l'inférence — *anumāṇa* —, sont rattachés à la perception dont ils se bornent à étendre le domaine. Cependant, dans un système séculier comme la Mīmāṃsā, où la théorie de la connaissance est extrinséciste, c'est-à-dire se passe pratiquement de toute structuration propre à la connaissance (la pensée est *nirākāra* ; toute « forme » — *ākāra* — vient de l'objet), les autres *pramāṇa*, comme l'inférence ou l'analogie, peuvent aussi se rattacher à la Parole, car celle-ci appelle l'investigation[1]. Chez Maṇḍana, où la Parole est essentiellement la *śruti* upanisadique, l'opposition de la perception et des autres moyens de connaissance à la Parole est beaucoup plus nette. S'il fait usage de toutes les ressources de la logique dans la défense de sa doctrine, il ne semble plus lui accorder de rôle dans la méditation solitaire du *mumukṣu*. Le *manana* qui s'insère entre le *śravaṇa* et le *nididhyāsana* pour décrire, d'après BAU II 4 5, le travail intérieur du *mumukṣu*, n'implique aucun examen logique. Il n'est que la rumination mentale des paroles révélées ou de l'objet qu'elles expriment, mais une pensée qui s'efforce d'accéder à l'identité absolue n'a que faire d'une structuration logique.

Ce qui signifie, corrélativement, qu'on ne peut guère espérer voir l'objet auquel s'applique cette méditation changer, des objets plus proches d'une vie dans le monde se substituer à l'Absolu : le *mumukṣu* renonce aussi à cet aspect de la vie dans le monde par lequel elle est un tout ordonné et structuré où chaque chose prend sa place et sa signification. On voit encore mieux ici pourquoi l'hindou refuse notre terme d'« individu » pour l'appliquer au renonçant. La *śruti* qui soutient la pensée personnelle ne peut à elle seule former une pensée « individuelle » et elle ne peut contribuer qu'à achever l'élimination des déterminations empiriques du monde perçu. C'est en cela que l'univers d'un Maṇḍana (comme déjà celui d'un Bhartṛhari) reste bien un univers de brahmane et que sa fécondation par des

(1) On peut dire que, dans l'Inde, les systèmes à dominante séculière mettent l'accent sur la théorie de la connaissance, et partant attachent une très grande importance à la théorie de la parole, tandis que les systèmes qui s'appuient davantage sur les conceptions religieuses sont plus préoccupés d'ontologie. Dans le Vaiśeṣika l'autorité de la Parole est remplacée par celle du « voyant », *ṛṣi* ou *yogin* (cf *Théorie de la connaissance*, p 245).

notions venues des religieux trouve là sa limite : la pensée logiquement structurée qui ne s'applique, pour le brahmane dans le monde, qu'aux valeurs du groupe social, est purement et simplement rejetée dans le domaine de la non-valeur par l'aspirant à la délivrance.

L'autre groupe de traits semble moins important à première vue ; c'est pourquoi sans doute on est encore plus immédiatement contraint d'avouer qu'on n'a aperçu sa portée qu'à partir d'un contexte culturel différent où les valeurs correspondantes sont dominantes. Il s'agit de ce qu'implique comme rapport aux autres hommes la voie choisie par Maṇḍana. Ce rapport est pratiquement inexistant : ce n'est pas par hasard que l'auteur de la BS, à la différence de Śaṅkara, préfère désigner l'état délivré par des termes comme *ātmasthiti*, *ātmatattva*, *kaivalya*, plutôt qu'à l'aide d'expressions qui connotent l'identité de l'ātman et du Brahman[1]. Il est évident que cet ātman ne garde en lui aucune des limitations du *jīva* ou de l'*ahaṅkāra* (mais ce dernier terme n'est pas familier à notre philosophe) ; il n'en est pas moins le Soi, l'être essentiel qu'il faut découvrir sous les illusions en oubliant tout le reste. Apparemment il n'y a rien là de nouveau, et toute voie indienne vers la délivrance pourrait se formuler approximativement de la même manière. *Kaivalya*, « isolément, recueillement en soi », est aussi le terme privilégié par le Yoga classique.

Cependant une comparaison globale avec la voie yogique que Maṇḍana refuse explicitement[2] révèle une différence assez notable. Quoi que ce soit que les *yogin* veuillent dire dans les textes où leur ascension mystique est décrite, on s'aperçoit qu'il y a toujours un point critique où les limitations de l'être empirique sont surmontées, où le *puruṣa*, l'homme essentiel, n'est plus seulement un ātman mais un *mahān ātmā* qui s'étend à l'ensemble de l'être — *sattva* —. Corrélativement le *yogin* a le sentiment d'un pouvoir de connaissance qui transcende les limites spatio-temporelles de l'individualité empirique et qui lui fait connaître tous les êtres et leurs besoins, ainsi que les remèdes à leur apporter. Il est difficile de ne pas lier ce niveau de l'expérience yogique avec le sentiment de pitié — *kāruṇya* — dont est saisi le *yogin* à l'égard de ses semblables (et que mentionne même le Yoga classique). Ce *kārunya* est le seul lien qui puisse subsister entre celui qui dit adieu au monde volontairement et ceux qui restent plongés dans la douleur du *samsāra* : il ne dure peut-être chez beaucoup

(1) Non que Śaṅkara ignore le terme *kaivalya* (cf. par exemple Br sū bhā III 3 32) ou la « joie du Soi » — *ātmaprīti* — quand il commente le dialogue de Yājñavalkya et de Maitreyī (BAU II 4 5) Mais ce ne sont pas les termes dont il se sert pour décrire sa conception de l'accès à la délivrance

(2) Il est bien entendu que nous mettons sous l'expression « voie yogique » toute conception, bouddhique ou hindoue, d'un acces a la délivrance par un ensemble d'exercices corporels et mentaux qui n'ont plus de rapport avec une méditation de la *śruti*, n'impliquent pas un travail d'ordre intellectuel, mais permettent une montée progressive a travers des plans de l'être plutôt que de la connaissance.

de *yogin* que le temps d'un éclair. Il reste que la pensée indienne qui s'est développée relativement en marge du noyau brahmanique le plus orthodoxe n'a pu s'en passer : c'est de lui qu'est née la doctrine du *bodhisattva* dans le bouddhisme, selon laquelle un « éveillé » refuse d'entrer en *nirvāṇa* pour pouvoir guider les autres hommes vers le même « éveil ». C'est lui aussi qui rend compte de la pitié que le Dieu de la *bhakti*, devenu le Grand Yogin[1], éprouve pour ses créatures. Ce même sentiment anime le *ṛṣi* qui, voyant directement la réalité grâce à ses pouvoirs extraordinaires, veut communiquer aux hommes ce qu'il sait et ne peut que le communiquer en toute véracité puisqu'il ne veut que le bien des êtres.

Si le premier groupe de traits que nous avons distingués dans la philosophie de Maṇḍana nous montrait comment des notions venues des religieux s'inséraient dans une vision orthodoxe, le second, où se retrouvent l'accent mis sur l'ātman, le refus du *yoga* et de ses pouvoirs extraordinaires, amène plutôt à constater la résistance qu'opposent les croyances orthodoxes à la religion de la *bhakti* comme au *yoga* : il n'y a plus chez Maṇḍana aucune trace de cette pitié du « voyant » qui en sait plus long que les autres et voudrait les aider[2] ; il n'y a plus trace des autres, puisque même la dépendance par rapport au maître a disparu. On ne peut peut-être pas comprendre cela sans se référer à la religion séculière la plus orthodoxe, telle qu'elle trouve aujourd'hui encore son expression chez les brahmanes. Le *yajña*, le sacrifice védique symbole du rituel brahmanique, est un acte que l'on fait pour soi-même et dont le bienfait ne peut en aucun cas être transféré à autrui. Ce *yajña*, devenu très rare, reste totalement à l'écart des temples ; il n'est lié à aucun lieu déterminé mais peut être exécuté dans n'importe quel lieu réputé pur. La terminologie encore en vigueur, mais qui doit être fort ancienne, lui oppose le *yāga* (par exemple : *Viṣṇuyāga*, sacrifice à Viṣṇu), acte sacrificiel accompli en certaines occasions à l'intérieur des enceintes de temples et qui peut être associé à la fête annuelle des temples. Ce *yāga* est toujours exécuté « pour le bien des mondes », et il n'est plus védique mais « āgamique ». Les brahmanes d'aujourd'hui qui connaissent cette différence expliquent qu'on appelle le *yāga* « āgamique » moins parce qu'il est fondé sur les *āgama* que parce qu'il est fait « pour le bien des mondes » et non pour soi : aussi bien cela entraîne-t-il quelques conséquences pour le brahmane qui consent à officier à un tel *yāga*.

Ainsi se clôt sur elle-même cette tentative d'une systématisation pleinement orthodoxe de la totalité de la Révélation brahmanique.

(1) Cf « Études de mythologie hindoue. »

(2) Curieusement, mais non sans logique, la doctrine de Śaṅkara garde encore les effets de ce sentiment, à l'exclusion du sentiment lui-même Son Īśvara assigne des fonctions à des *jīvanmukta* qui doivent se réincarner pour remplir leur tâche (Br sū bhā. III 3 32) on retrouve le caractère cosmique de la *māyā* où peut s'exercer le jeu divin.

Il ne faut naturellement pas confondre la pitié du *yogin* avec l'*ahiṃsā* qui est une des conditions préalables à la pratique du *yoga* et n'a encore qu'un contenu négatif.

Elle ne pouvait peut-être éveiller qu'un intérêt intellectuel, ne ralliant ni la pleine conviction des brahmanes orthodoxes qu'elle dépouillait partiellement de leurs fonctions en les invitant pour eux-mêmes à un effort plus personnel, ni celle des aspirants à la délivrance qui trouvaient ailleurs des voies moins austères. Telle quelle, cependant, elle témoigne d'un effort de pensée authentique qui ne manque pas de noblesse.

PASSAGES DE LA *BRAHMASIDDHI* CITÉS DANS LA PREMIÈRE PARTIE

TEXTE SANSKRIT

(Les deux nombres figurant en tête de chaque passage renvoient, le premier aux pages de l'Introduction ou de la Première Partie, le second aux pages de la traduction. Le nombre donné à la fin renvoie aux pages du texte édité par Kuppuswami Sastri).

(1, 81)

Ayam anya evaupaniṣadaḥ puruso vedānteṣu jijñāsyate; na ca tajjñānaṃ karmapravṛttiheṭuḥ; na hi tasya kartṛtvabhoktṛtve. (31)

(14, 144)

Sukhapūrvakastu kāmaḥ, anubhūtatadbhāve taddarśanāt; yāpi kācid ananubhūte'pi jātiviśeṣabhājām kāmapravṛttiḥ sāpi prāgbhāvīyānubhavanibandhanā. (3)

(15, 144)

Na ca rāganibandhanā tatra pravṛttiḥ. na hīcchāmātram rāgaḥ; avidyākṣiptam abhūtaguṇābhiniveśam rāgam ācaksate. Tattvadarśanavaimalyāt tu tattve cetasaḥ prasādo'bhirucir abhīcchā na rāgapakse vyavasthāpyate, yathā samsārāsāratātattvadarśananiṣpanno nodvegas tato dveṣapakṣe. Anyathā sarvaduḥkhātige'pi tattve taddveṣanibandhanā pravṛttir iti saṃsārānubandhaḥ syāt. (3)

(17, 145)

Phalavat kartṛvaccedaṃ draṣṭavyam: tathā hi pramāṇasya phalam arthāntaram anarthāntaraṃ vā sarvaparīkṣakaiḥ pratijñāyate prajñāyate ca; na ca tad samvedyam, tadasaṃvedyatve sarvāsaṃvedyatvaprasaṅgāt, tatkṛtatvāt saṃvedyabhāvasya bhāvānām. Na ca saṃvedyam, phalāntarānupalabdher anavasthāprasaṅgācca. Tasmāt saṃvedyam, ātmaprakāśatvāt; asaṃvedyam ca, visayavat karmabhāvābhāvāt. Yathā ca kartaryātmanyasaṃvedye saṃvid eva na syāt: na hi tadaivam bhavati mayedam viditam iti; na hyātmāsaṃvedyaḥ phale viṣaye cānusandhātuṃ śakyaḥ, ananusandhāne ca svaparasaṃvedyayoḥ ko'tiśayaḥ? Na ca saṃvedyah, karmatve kartur vyatirekaprasaṅgād anātmatvaprasaṅgācca Tasmād ātmaprakāśataiva tasya samvedyatā. Tathā brahmanaḥ svātmaprakāśasyānandasvabhāvo na saṃvedyah, karmatvābhāvāt; na cāsamvedyah, svaprakāśatvāt. (4)

(18, 147)

Viśiṣṭasyāhlādātmanaḥ prakāśasya cāndramasasyeva śabdadvayena pratipādanānna doṣah; yathā ca prakrṣṭah prakāśaḥ savıtetı. Na ca prakṛṣṭaprakāśaśabdayoḥ paryāyatvam; atha caıka evābhyām arthavıśesaḥ pratıpādyate prakāśaviśeṣaḥ; na hi prakarṣo'nyah prakāśarūpāt savitari, na prakāśarūpo vā prakarṣāt, api tu prakāśabhedaḥ śabdadvayopāyaḥ pratīyate. Tathā «vıjñānam ānandam brahma» ityānandabhedo vıjñānabhedo vā brahmarūpam itı śabdadvayenāvagamyate. (5)

(19, 147)

Tasmād ātmaprakāśaprakrṣṭānandasvabhāvam eva brahmetı yuktam. (5)

(22, 163)

Yas tu śabdayor viśeṣaṇavıśeṣyabhāvo'vagamyate nīlam utpalam iti, arthagata evāsau; anyathā yathā ūrdhvatve kākanilayanāt sthāṇur iti parasparavyavacchinnābhyām arthābhyām arthāntarapratītıs tathā syāt. (18)

(23, 164)

Bālānām apı ca yeyam anyaparihārena stanādau pravṛttiḥ sā nedam ıtyaniścinvatām bhavitum arhati; nāniścite sthāṇau puruṣe vānyataranibandhanā pravṛttiḥ; na ca niścayaḥ śabdānurāgaśūnya ıtı teṣām api pūrvajanmaśabdabhāvanābhājāṃ vāgrūpoparaktam eva jñānaṃ nıścīyate. Tathā ca tadrūpopagrāhyaṃ jagat tadvivarta iti pratīmah. (18)

(23, 164)

Api ca santyarthā vyāvahārikāḥ, yeṣām na śabdavivartād anyat tattvam; tatsāmānyād itare'pı tathāvasātavyāḥ; yathā kuryānna kuryād iti vıdhiniṣedhau vākyārthaḥ samūha asantaścālātacakraśaśaviṣāṇādayaḥ. (18)

(24, 164)

Tatra na tāvad vidhiniṣedhau bhūte pravṛttınivṛttī, na ca vartamāne, na bhaviṣyantyau; apaksīt pacatı pakṣyatītyavıśeṣaprasaṅgāt; kārya ıti cenna, kālatrayātırekeṇa kāryatvasyānirūpaṇāt; tasmāt pravṛttınıvṛttyanuguṇam avastukam pratıbhāmātraṃ vidhir niṣedhaśca syātām; na cānālambanā jñānasvabhāvatvāt pratıbhā yuktā; na ca sā śabdarūpaparāmarśavikalā; tasmāt pravṛttinivṛttyānugunyena śabdatattvam eva tathā tathāvabhāsata iti sāmpratam. (18)

(28, 152)

Nāvıdyā brahmaṇaḥ svabhāvaḥ, nārthāntaram, nātyantam asatī, nāpı satī; evam eveyam avıdyā māyā mıthyāvabhāsa ityucyate. Svabhāvascet kasya cit, anyo'nanyo vā paramārtha evetı nāvidyā; atyantāsattve khapuspasadrśī na vyavahārāngam; tasmād anırvacanīyā. Sarvapravādibhiścettham iyam āstheyā: tathā hi śūnyavādinām sattve yathādarśanam, nāvıdyā; khapuṣpatulyatve na vyavahārāngam; vıjñānamātravādıno'pi yathāvabhāsaṃ jñānasadbhāve nārthāpahnavah, nīlapītāder jñeyākārasya bahıravabhāsānapahnavāt, atyantāsattve bahiravabhā-

sāyogāt, khapuṣpavat. Bāhyārthavādinām apyanityādiṣu nityādikhyātayo rajatādivibhrāntayaścāvabhāsamānarūpasadbhāve nāvidyātvam aśnuvīran; nātyantāsattve tannibandhanah kaścana vyavahāraḥ syāt ...Tasmānnāvidyā satī, nāpyasatīti Ata eva cāsyā nivṛttir adṛḍhasvabhāvāyāḥ, māyāmātratvāt; anyathāsvabhāve dṛḍham vyavasthitāyāḥ katham anyathātvam? Svabhāvāhānāt; śūnyatve svayaṃ nivṛttatvāt; evaṃ ca nādvaitahānam, na nivartanīyasyābhāvo vā (9)

(31, 153)

Yat tu kasyāvidyeti, jīvānām iti brūmaḥ. Nanu na jīvā brahmaṇo bhidyante, evaṃ hyāha « anena jīvenātmanānupraviśya » iti. Satyam paramārthatah; kalpanayā tu bhidyante. Kasya punaḥ kalpanā bhedikā? Na tāvad brahmaṇah, tasya vidyātmanaḥ kalpanāśūnyatvāt; nāpi jīvānām, kalpanāyāḥ prāk tadabhāvād itaretarāśrayaprasaṅgāt: kalpanādhīno hi jīvavibhāgaḥ, jīvāśrayā kalpaneti. (10)

(34, 155)

Jīvānām avidyākaluṣitatvam, na brahmaṇah; taddhi sadā viśuddhanityaprakāśam anāgantukārtham, anyathā brahmabhūyaṃ gatasyāpi nāvidyā nivarteta; tatrānirmokṣah ...Tasmād avidyayā jīvāḥ saṃsāriṇaḥ vidyayā mucyante; teṣāṃ ca nisargajāvidyākaluṣānām vilakṣaṇapratyayavidyodayenopapadyate'vidyānivṛttiḥ. Na hi jīveṣu nisargajā vidyāsti; avidyaiva hi naisargikī, tasyā āgantukyā vidyayā pravilayah. Avyatireke'pi ca brahmaṇo jīvānām bimbapratibimbavad vidyāvidyāvyavasthā vyākhyātā. (12)

(34, 156)

Kena punar upāyenāvidyā nivartate? Śravanamananadhyānābhyāsair brahmacaryādibhiśca sādhanabhedaiḥ śāstroktaiḥ. Katham? Yo'yam śravaṇamananapūrvako dhyānābhyāsaḥ pratiṣiddhākhilabhedaprapañce « sa eṣa neti neti » ātmani, sa vyaktam eva bhedadarṣanapratiyogī tannivartayati; sa ca sāmānyena bhedadarśanam pravilāpayannātmanāpi pravilīyate. Na ca śrotṛśravanaśrotavyādivibhāgaparihānyā vibhāgāntaranivṛttiviṣayāh śravaṇādayaḥ, api tu sāmānyena; tathā ca tasminnapi pravilīne svacchaḥ pariśuddho'syātmā prakāśate. Yathā rajaḥsamparkakaluṣitam udakaṃ dravyaviśeṣacūrṇarajaḥ prakṣiptam rajontarāni saṃharat svayam api saṃhriyamānaṃ svacchām svarūpāvasthām upanayati, evam eva śravaṇādibhir bhedadarśane pravilīyamāne viśeṣābhāvāt tadgate ca bhede, svacche pariśuddhe svarūpe jīvo'vatiṣṭhate. Avidyayaiva tu brahmaṇo jīvo vibhaktaḥ, tannivṛttau brahmasvarūpam eva bhavati, yathā ghaṭādibhede tadākāśam pariśuddham paramākāśam eva bhavati. (12)

(36, 157)

Yathoktam « vidyāṃ cāvidyām ca yas tad vedobhayam saha, avidyayā mṛtyuṃ tīrtvā vidyayāmṛtam aśnute ». Etad uktam bhavati. vidyāvidye dve apyupāyopeyabhāvāt sahite; nāvidyām antareṇa vidyodayo'sti; sādhyā tarhi, tathā ca kṛtakatvād anityatvam; ata āha. avidyayā

mṛtyum iti. Eṣo'rthaḥ: nāvidyā vidyāyāḥ sādhanam; kintu avidyayā śravaṇādilakṣaṇayāpyavidyaiva nivartate; mṛtyur ityavidyaivocyate; tasyāṃ nivṛttāyāṃ vidyārūpopalakṣitam amṛtam aśnute svarūpāvasthānaṃ sphaṭikamaṇir ivopādhyāśrayanibandhanoparāgatyāgāt; antareṇa prayatnāntaraṃ vidyāsvarūpe'vatiṣṭhata iti. Anyo 'rthaḥ: nāvidyā vidyārahitāsti: tathā hi bhedadarśanam api na prakāśaśūnyam; tadabhāve na bhedaḥ prakāśeta. Tasmāt para eva prakāśas tathā tathā prakāśate; yathoktam: « tam eva bhāntam anubhāti sarvaṃ tasya bhāsā sarvam idam vibhāti » iti; kintu avidyānubaddhaḥ, yathoktam: « sarvaṃ darśanam anyūnam avikalpam vikalpitam iva tvayam āntaraḥ puruṣo' bhimanyate ». Tathā na vidyā aikātmyaśravanādilaksanā vinävidyayā, śrotṛśravaṇādivibhāgānubaddhatvāt; tatrāvidyayaiva vidyāpratyāsannayā vibhāgadarśanam avidyām tīrtvā vidyālaksane nitye svarūpe'vatiṣṭhate, pratibimbakaluṣitam ivodakam tannivṛttau (13)

(41, 194)

Yat tveteṣām prāmāṇyam anumantavyam iti, ko vānyathāha? vyavahārāvisaṃvādilakṣaṇaṃ tu tat, na tattvāvedanalakṣaṇam. Vyāvahārikaprāmānyopetebhyah pratyakṣādibhyaḥ siddhād āmnāyāt tattvadarśanam, tadvirodhāt teṣu tattvadarśanāṃśam evāpabādhate, na vyavahārāvisamvādāṃśam. Drstaṃ ca hetutvenāpekṣitāyā api pūrvasyāḥ pratipatteh parasyāḥ pratipatter balīyastvam; yathā dūrastheṣu vanaspatiṣu hastipratipattibhyo vanaspatipratipatteḥ; apekṣitā hi hastipratipattayo vyaktavanaspatipratipattyā hetutvena; na tasyā indriyārthasannikarsamātrājjanma, āpāte'bhāvāt; na ca deśaviśeṣāt, taddeśasthasyaivotpatteḥ Tasmāt purovartisu vanaspatiṣu praṇihitamanasaḥ prācyaviparyāsānugatamatisaṃskārasacivendriyādisaṃyogakāritā seti mantavyam. Evam ekādisamkhyābuddhyupāyā viṃśatyādibuddhayo'pyudāhāryāḥ. Evaṃ ca yad eke varṇayanti. svayam eva vyāhatā vedāntārthapratipattiḥ; nābhedo bhedam antareṇa śakyo'vasātum; bhedopāyā hi tasya pratipattih; tatrābhedaḥ samākṣiptabheda eva pratāyata iti vyāghātaḥ — tad apāstam, yata upāyam ākṣipati pratipattih, nopāyasya paramārthatām, mithyājñānād api tattvapratipatteh; vyāvahārikaṃ ca bhedasya satyatvam iṣṭam eveti. (41)

(45, 198)

Syād vyākulatvaṃ yadi karmavidhayo bhedapratipādanaparāḥ syuḥ; te tu siddham bhedam upāśrityedam anenettham sādhayed iti puruṣahitānuśāsanapradhānāḥ. Syād etat: asati bhede'ṃśatrayapratyastamayāt kuto hitānuśāsanam? Ucyate: yathā khalu śyenādiṣu « na hiṃsyāt sarvā bhūtāni » iti pratiṣedhāt sādhyāṃśapratyastamaye'pyanuśāsanam, evaṃ sarvatra sarvāṃśapratyastamaye'pi; tathā hi niṣiddhānarthodayā katham hiṃsā sādhyā syāt? Atha bhavati kasya cit tīvrakrodhākrāntasvāntatayā samuddhatadhvāntatiraskṛtavivekavijñānasyānartham apyarthatvena paśyataḥ śāstropadeśam atikrāmataḥ, tathā jyotiṣṭomādiṣu nisargajāvidyopapradarśitā apratibuddhānāṃ trayo'pyaṃśāḥ, tān upāśritya teṣām anuśāsanam. Pratibuddhās tu karmavidhibhir nānuśiṣyante; yathā śyenādividhibhir apajitakrodhārātayaḥ. Tad evaṃ vyavahārasiddhabhe-

dāśrayeṣu karmavidhiṣu yadyapi bhedapratītir asti, tathāpi teṣām atatparatvānna tatra prāmāṇyaṃ vṛttānteṣvivārthavādapadānām. Tathā ca kutas tair vedāntānām parāhatiḥ, vedāntair vā teṣām? (43)

(47, 199)

Tatra pratyakṣe trayaḥ kalpāḥ: vastusvarūpavidhiḥ, vastvantarasya vyavacchedaḥ, ubhayaṃ veti; ubhayasminnapi traividhyam: yaugapadyam, vyavacchedapūrvako vidhih, vidhipūrvako vyavaccheda iti. Tatra vastvantaravyavaccheda ubhayasmin vā bhedaḥ pratyakṣagocara iti bhavati virodhaḥ. Svarūpavidhimātre tu kasya cid vyavacchedena śūnye na bhedaḥ pramāṇārthaḥ; na hi vyavacchedād ṛte bhedasiddhiḥ; vidhimātravyāpāram ca pratyakṣam; ato na virodhah .... Na tāvad vyavacchedamātram pratyaksavyāpārah, na yugapad ubhayam, na vyavacchedapūrvakaṃ vidhānam; yataḥ siddhe viṣaye siddharūpam eva niṣidhyate .. Na pratiṣedhyāt pratiṣedhaviṣayācca vinā pratiṣedho'vakalpate .....Anapekṣitaviṣayaniṣedhye vyavacchede śūnyatā pramānārthaḥ syāt, na bhedaḥ; sarvasya sarvatrāviśesena niṣedhāt. Yas tu bhedāya vyavacchedah sa bhedyayoh siddhim apekṣate; na ca sā vidhānād ṛta iti prāgvidhānam esitavyam, vidhipūrvaka eva ca niṣedho'ṅgīkriyata iti. Nāpi vidhipūrvako vyavacchedaḥ .. Na khalvekapramāṇajñānavyāpārau santau vidhivyavacchedau kramavantau yujyete, kṣaṇikatvāt; kramavator hi vyāpārayoḥ paścāttano na tadvyāpāraḥ syāt, vyavadhānāt. Api ca janmaiva buddher vyāpāro'rthāvagraharūpāyāḥ; sā ced arthavidhānarūpodayā, vidhir evāsyā vyāpāraḥ, yaugapadyasya niṣedhāt, utpannāyāśca punar anutpatteh. (44)

(48, 201)

Śuktikāvidhis tu virodhiniṣedhapūrva ucyate; vidhipūrvatā ca niyamena niṣedhasyocyate, na vidher niṣedhapūrvakatā niṣidhyate; na ca tatraikajñānasya kramavadvyāpāratā, ubhayarūpasyotpatteḥ; pūrvajñānaprāpitatvācca viṣayavyavacchedyayor nāsambhavaḥ; pūrvajñānāvabhāsite ca vyavacchedye vyavacchedasya vṛtter nāsannihitārthāvabhāsaprasaṅgaḥ, pūrvāpekṣasya tasyotpatteḥ; pūrvāpeksayaiva ca tad dvirūpam udeti; anyathā ekarūpamevodīyāt. (45)

(49, 204)

Tattvānyatvābhyām anirvacanīyo'nādivikalpavāsanopādānavikalpaparidarśitaśarīra ayam asmād bhinnaḥ, ayam anayor bheda iti vyavahāram pravartayati; na bhedo nāma kim cid vastu yasya tattvam anyatvam vā kiṃ cid vicāryeta ... na bhedo bhāvato'sti, anādyavidyāvilasitam etat. (48)

(51, 218)

Sanmātrarūpe sarvatra pratīyamāne tatsvabhāveṣu vastuṣu netarābhimata itarābhimatapramāṇānutpādah, satsvabhāvatvāt tayoh; sad iti ca sarvatra pramāṇasadbhāvāt; pramāṇābhāvāccetarābhāvajñānam iti. Nanu nārthānāṃ kiṃ cid abhinnaṃ rūpam; pratyabhijñānāddhi tad gamyeta; na cārthamātraṃ dṛṣṭavato'rthāntare sa evāyam iti pratyabhi-

jñāsti, yathā ekām gām dṛṣṭavato gavāntare; sacchabdapratyayānuvṛttis tu pācakādivad yoganibandhanā; pramāṇaviṣayo hi san ityucyate. Naitat sāram; na ced abhinnarūpapratipattiḥ, nirviṣayatvam eva pramāṇasyāpadyeta, yato na vyavacchedam antareṇa bhedapratītiḥ; na vyavacchedaḥ kevalaḥ, na vidhisahitaḥ, na vidheḥ paścāt pramāṇasya vyāpāraḥ; na vidhir eva vyavaccheda iti varṇitam; tatra yadyekam api na gamyate nirviṣayataiva syāt. Apratyabhijñānaṃ ca yadi govailakṣaṇyād ucyeta satyapi sanmātrarūpānugame, gavāntare'pi tanna syāt, devadattavailakṣaṇyāt: na hi yādṛśo devadattasya punardarśana ekatvapratyayas tādṛśo gavāntare ..... Na ca yathā maṇikam dṛṣṭavato maṇikāntare 'nusandhis tathā śarāvaṃ dṛṣṭvā; tatra mṛjjātir apyapahnūyeta. Athāsti tatrāpi; na tu yathā maṇikāntare sāmānyarūpāṇām bhūyastvād utkaṭah, alpasāmānyānugamāt; sadantare'pi tathaiva syāt. (58)

(54, 213 et 215) kā.8b-10a

Ekasyaivaisa mahimā bhedasampādanāsahaḥ, vahner iva yadā bhāvabhedakalpas tadā mudhā... Yathaiva bhinnaśaktīnām abhinnam rūpam āśrayaḥ, tathā nānākriyāheturūpaṃ kiṃ nābhyupeyate? (54, 56)

(54, 215)

Ekasyānekakāryayogavirodhācchaktibhedaḥ kalpyate. Yadi caikasyānekasambandhavirodhah, kathaṃ nānābhūtābhiḥ śaktibhir ekaḥ sambadhyate? Tatra yathaikasyārthasvabhāvasya nānāśaktiyogaḥ, tathā nānākāryayogo'pi kiṃ nānujñāyate? (56)

(67, 248)

Na bhūtārthataiva sāpekṣatvaheluh, bhūtārthayor api pratyakṣānumānayor anapeksatvāt. Tasmād bhūtārthe'bhūtārthe vādhigamāntarasamsparśaḥ pramāṇāntarāpekṣāhetuh, smṛtau darśanāt ...Apuruṣabuddhiprabhavatvād vedavacasi bhūtārthe'pi na sāpekṣatvahetuḥ. (79)

(68, 254) kā.27b-28.

Apauruṣeyatā tena pauruṣeyatvam eva ca, anapekṣavyapekṣatvanimitte varṇite budhaih. Bhūtārtham api sāpekṣaṃ nāto'purusabuddhijam. (83)

(68, 255)

Atha pramāṇāntarasambhave'pi yadi codanāprāmāṇyaṃ na vyāhanyate, ko'rthaḥ pramāṇāntaranirākaraṇena? Dharmatattvajñānam: pramāṇāntarasambhave hi sarvajñābhimatabuddhādyupadiṣṭo'pi dharmaḥ pratīyeta; tatra na dharmatattvam avadhāritaṃ syāt; tadavadhāraṇārthaścāyaṃ yatnaḥ. Codanāprāmāṇyam api tadartham mṛgyate, nādṛṣṭāya. (84).

(71, 256)

Sāpi ca kriyā sarvatra sulabhaivāśrūyamāṇāpyastyādiḥ « astir bhavantīparaḥ prathamapuruṣo'prayujyamāno'pi gamyate » iti. Tatra brahmasvarūpapratipattiparaṃ vākyam astyarthaniṣṭham; tannibandhanas tatra padārthasaṃśleṣaḥ; sattāyāśca prakṛtyaiva satpradhānatvāt taddvāreṇa viśiṣṭavastusiddhiḥ. (85)

(75, 269)

Bhavatu vā pramāṇayogyatā sattā; saiva ca prameyāstu; tat prameyaṃ vastusattvam āgamārthah. Na ca pramāṇāntarāpeksatā doṣaḥ, pramāṇāntarasambhedasyābhāvāt; pramānayogya ityetāvanmātrādhigateḥ: tathā hi ye'pi pramāṇayogyatāṃ sattām āhur na tadvyatirekiṇīm, te'pi nātrāntarārthasaṃsparśam icchanti; tatsamsparśe hyanyat pramāṇam anveṣyaṃ syāt. Kathaṃ nānveṣyam? Yadā vacaḥ pramāṇayogyatāyām paryavasitam na viśiṣṭārthasattvam bodhayati, tatra yasya pramāṇasya yogyo viśiṣṭo'rthas tadavaśyāpeksanīyam. Kimarthaṃ tad apekṣyate? Viśiṣṭavastusattvādhigamāya. Kim punar viśiṣṭasya vastunah sattvam? Pramāṇayogyatvam. Adhigatam eva tarhi tad astyarthaniṣṭhād vacanāt, pramāṇayogyatāyā astyarthatvāt. (95)

(75, 271)

Yadyapyarthe bādho nāsti, yadapeksam tvasyārthe prāmāṇyam yat siddhimukhena taṃ sādhayati tatra pramāṇāṃśe bādhyate; tasyāsiddhes taddvāreṇa nārthasiddhir ityarthe'pramāṇam, yathātīndriyārthe buddhavacaḥ puruṣasya darśanāsambhavāt.. .. Yathā ca vipralambhakavākyam ayathādṛṣṭārthavāditvasya pramāṇāvagatatvāt. Āptavacaḥ punar nārthe nāpi pramānāṃśe sambhavatpramāṇagocaram bādhyate. Pramāṇāṃśe cānapekṣam tanmukhena cārthasiddhim vidadhannāpramāṇam bhavitum arhati; anyathā śabdanibandhano vyavahāro na syāt. Evam ca pramāṇāntarasambhinnārthatve'pi vedāntavacasāṃ na pramāṇavyāhatir āptavākyavat: tathā hi tānyapi jñānajñeyavibhāgavikalaṃ svaprakāśarūpam alaukikaṃ kāmam avagamayantu pramāṇāntaram, taddvārā cārthasiddhir āptavacanavat; iyāṃstu viśeṣah syād: vede vaktur abhāvānmayaiti samsparśo na syāt. (96)

(78, 172)

Na ca pravartakavākyavyavahārād eva sambandhāvagamaḥ, yena pravṛttiparatayāvagamyeta; anyathāpi darśanāt: devadattaḥ kāṣṭhaih sthālyām odanam pacatītyavyutpannakāṣṭhaśabdārtho vyutpannetarapadārtho vyutpannavibhaktyarthaśca yat pacatyarthe karanam paśyati tasya kāṣṭhaprātipadikārthatām pratipadyate. Tathā harṣaviṣādāśvāsaprayojanebhyaḥ tattvākhyānebhyo harsādinimittesu bhavati vyutpattih. Yathaiva hi pravṛttiviśeṣadarśanād viśiṣṭapravṛttipratyayas tannimittapratyayo vānumīyate, hetvantarābhāvāt śabdānantaryācchabdasya tatra sāmarthyam kalpyate, tathā harṣādyupalabdher harṣādinimittapratyayānumānam, śabdānantaryācca śabdasya tatra sāmarthyakalpanā Pramāṇāntareṇa ca putrajanmano harṣanimittasya tasyāvagatatvād anyasyābhāvāt putras te jāta itīdaṃ vākyam āptena tatra putrajanmani prayuktam iti pratipadyate; putrajanmaiva cāsmād vākyād anena pratītam ityavadhārayati; tad evam prayogapratyayābhyām asminnarthe vākyasya sāmarthyam pratipadyate. (25)

(80, 244)

Udapādi cet « sad eva somyedam agra āsīt, ekam evādvitīyam » ityupakramāt « tat tvam asi » ityantād vākyād ātmatattvāvabodhah,

padānām parasparānvitārthatvāt, kim anyad vidhiḥ kariṣyati? Na pravṛtta eva pravartyaḥ. Atha padārthasamanvayamātrānna tattvāvabodhotpādaḥ; sutarām apravartyaḥ, śābdasya tattvāvabodhasyāsambhavāt. Syād etat: utpanne'pi tattvāvabhāse śabdāt, niścaye pravartya evam idam iti. Tanna: yadi tasmācchabdānniścayah, sa jāta eva; athānyato niścayaḥ, anyavāñchanam pramāṇāntarāpekṣā; na tatra tattvaniścayanibandhanaṃ śabdah syāt. Evam tāvanna tattvaniścayāya vidhir arthyate. (76)

(97, 328)

Athāgrahaṇe naiva cakṣuḥsaṃyuktasyālambanatvam iṣyate; paro'pi naiva viparyaya icchati; evam hyuktam: « tasmād yad anyathā santam anyathā pratipadyate, tannirālambanam jñānam abhāvālambanam ca tat ». Atha viparyaye cakṣuḥsamyuktasyānālambanatvād anyatrāpyanālambanatāśankā, agrahaṇe'pi tulyā. yathā khalu viparyayajñāne cakṣuḥsaṃyuktavastusvabhāvanirapekṣatā dṛṣṭā samyagjñāne'pi śaṅkyate jñānatvasāmānyāt tathā cakṣuḥsamprayuktam api vastu nāvikalarūpaṃ gṛhyate, tenānālambanam bhavati, sadṛśasmṛtihetutāṃ ca pratipadyata ityagrahaṇe dṛṣṭānālambanatā grahaṇeṣvapi kasmānna śaṅkyate? Doṣābhāvād iti ced viparyaye'pi tulyam. Na cānyathālambane nirālambanatvam. Cakṣus tvanyathāpi nālambyate. Ālambanārthaśca rajatavyavahārayogyatā śukteh; tathā hi rajatārthī tām ādatte; ghaṭasyāpi hi naivānyat svajñānālambanatvam anyatra vyavahārayogyatāyāḥ, yato na viṣayākāraṃ jñānam; tatra śuktiḥ svarūpeṇa nālambitā rajatajñānena, tannibandhanavyavahārābhāvāt, rajatarūpeṇa tu tannibandhanasyopādānavyavahārasya tatra bhāvād iti. (147)

(99, 332-336)

Yathā hi viśuddham advaitam ātmānam pratipadyamānas tathābhūto na śokena saṃspṛśyate, śocanīyābhāvāt; na karmāśayam upacinoti, kartavyābhāvāt; na kvacid rajyati kim cid dveṣṭi vā, viṣayābhāvāt; evaṃ jīvanneva vidvān vimukto bhavati; tathā atathābhūtam api tathābhāvanāpurahsaram sākṣād iva pratipadyamānaḥ. Abhūto'pyarthaḥ paribhāvanātiśayād bhūtavyavahārahetur bhavati ..... Alaukike'pahatapāpmādirūpa ātmatattve śabdāt pratipanne tasya sākṣājjñānam prati tadanubhavopāyatvāt svayam eva puruṣasyābhimukhyam bhavatīti vyarthaṃ tadvidhānam, yathāścaryabhūte kasmiṃścid artha āgamāt pratipanne tasya sākṣātkarane svayam evonmukhatvam bhavati; tadupāyeṣu tvajñāteṣūpāyatvajñāpanāya vidhānaṃ yujyate. Tad evaṃ jñāne niyogānupapatter niyoge ca vasturūpāvagame prāmāṇyāyogād vyavasthitātmatattvapratipattim icchatā śabdānna tasya niyogānupraveśo'bhyupagantavyaḥ..... Tadanucintanaṃ dṛṣṭārtham, na tato'nyat phalam ākāṅkṣate. Amṛtatvaṃ hi na svarūpāvirbhāvād anyad iti prāg varṇitam. Dṛṣṭā ca jñānābhyāsasya samyagjñānaprasādahetutā loke: bhāvanāviśeṣāddhyabhūtam apyanubhavam āpadyate, kim punar bhūtam. « Sa kratuṃ kurvīta » iti tu na sakalaviśeṣātigātmatattvānucintanaṃ vidhīyate tadbhāvaphalam; api tu nāmarūpopādhimanomayaprāṇaśarīrādirūpānudhyānam aiśvaryaphalam, krameṇa vā sākṣātkaraṇaphalam.....

Śabdamātre cānudhyānāprasangāt śabdapūrvatvāt tasya śabdārthaviṣayam evedam. (151, 153, 154)

(104, 176)

Anye tu parasparavirodhınoh karmātmajñānayor dvaıtādvaitaviṣayatvenāsambandha evetı manyante. (28)

(105, 187)

Idam tu yuktam kāryāntaranirākāṅkṣāṇām api karmaṇām saṃyogapṛthaktvāt « tam etam vedānuvacanena brāhmaṇā vivıdiṣantı yajñena » iti vıdyāṅgabhāvaḥ; so'pyutpattyarthatayā, na prayājādivat kāryopayogena; vidyāyāh kāryāntarābhāvāt. Saṃskārapakṣo vā, smṛteh: samskṛtasya hi vıdyotpatteḥ; tad uktam: « vıhıtatvāccāśramakarmāpi » iti Nanu dṛṣṭopāya eva vıdyotpādaḥ; tatra dṛṣṭaıvetikartavyatāpekṣyatāṃ śamadamādisādhanavıśeṣaścıttavıkṣepasya vihantrī, samāhıtacittasyābhyasyato jñānaprasādotpatteḥ; na tu jñānādayaḥ, tair vınāpyabhyāsena tatsambhavāt. Satyam, tathā cordhvaretasām cāśramınāṃ vināpı tair viśuddhavidyodaya iṣyate, kıṃ tu kālakṛto vıśeṣaḥ; sādhanaviśesāddhi sā kṣıpram kṣıprataram ca vyajyate; tadabhāve cırena ciratareṇa ca. Tad uktam · « sarvāpeksā ca yajñādiśruter aśvavat » Eso'rthaḥ. « yajñena dānena » ıti śravaṇāt karmāṇyapeksyante vidyāyām abhyāsalabhyāyām apı, yathāntareṇāpyaśvam grāmaprāptau sıddhyantyām śaıghryāyākleśāya vāśvo'pekṣyate. (36)

(106, 186)

Jāte'pi tattvadarśane, anāhite ca paṭau samskāre, draḍhīyasi ca mithyādarśanaje samskāre nıścayā apı mıthyārthā bhavanti; yathā diṅmūḍhasyānanusaṃhıtāptavacasaḥ, prāgiva pravṛttıdarśanāt; tathā pramıtarajjubhāvāyā api rajjvāḥ pramānānanusandhāne sarpabhrāntyā bhayadarśanam Tasmājjāte'pi pramānāt tattvadarśane, anādımıthyādarśanābhyāsaparınıṣpannasya dradhīyasah saṃskārasyābhıbhavāyocchedāya vā tattvadarśanābhyāsam manyante. Tathā ca « mantavyo nıdıdhyāsitavyaḥ » ıtyucyate; śamadamabrahmacaryayajñādisādhanavidhānam ca; anyathā kas tadupadeśārthaḥ? Syād etat: brahmacaryādısādhanopakaranād evāmnāyāt tattvavıjñānam. Tad asat, śabdamātrāt pratıpatter utpatteh na hı prāk sādhanavıśeṣebhyas tattvapratipattipara āmnāyo'vācakaḥ, nāpyaniścāyakaḥ, aśeṣāśaṅkānırmoksāt; anyathā tadupadıṣṭeṣu sādhaneṣvapi durlabhā pratıpattıḥ. Apı cānyathānıścaye'pı raṅgagatā bharatādayo mıthyāvabhāsena śokabhayādıhetavah; niścıte'pi gulasya mādhurye tatra mıthyātıktāvabhāso'vıtatha ıva duḥkhayatı, avıtathasyeva tasyāpı dhūtkṛtya tyāgāt, tasmāt tannıvṛttaye vıniścıtabrahmātmabhāvenāpi sādhanānyapekṣyānı. Yathaıva pramāṇāt tattvābhivyaktau na mukteh kāryatā, tathābhıvyaktıvıśeṣe'pı sādhanebhyaḥ (35)

(116, 194)

Na pramitāvapekṣāvattā śabdasya pratyakṣādisu, kıṃ tu svarūpasıddhau; anyathā pramāṇam eva na syāt. Tathā ca svakārye'napekṣatvānna pratyakṣādıbhyo hīyate. Pratyakṣādayo'pı svarūpasıddhau nānyānapekṣāḥ. (40)

SECONDE PARTIE

LA *BRAHMASIDDHI*

TRADUCTION

(1)* LA DÉMONSTRATION DU BRAHMAN

PREMIÈRE SECTION : LE BRAHMAN

1. Nous saluons Prajāpati, la Béatitude, l'Un, l'Immortel, le Non-né, la Connaissance, la Syllabe (Impérissable), le Non-tout et le Tout, le Sans-crainte.

Au sujet des propositions vedāntiques, les savants ont des avis divergents. Certains les considèrent comme dépourvues d'autorité[1] parce que, si l'ātman est déjà établi par un autre moyen de connaissance, elles ne font que répéter (ce qui est déjà connu par ailleurs) ; que, s'il n'est pas établi, on ne comprend pas la relation (du mot et de son objet) et que n'étant pas objet de mot, il ne saurait être objet de phrase ; enfin que, si elles n'enseignent pas à agir ou à s'abstenir d'agir, elles ne comportent pas de bien pour l'homme. Pour d'autres, (les propositions vedāntiques) ne sont pas moyens de connaissance droite, sous le prétexte qu'est moyen de connaissance droite (ce qui enseigne) qu'il faut obtenir la connaissance (de l'ātman). Pour d'autres, étant donné que, si elles étaient prises au sens direct, elles seraient en contradiction avec les injonctions de rites et en contradiction avec la perception etc., elles ont un sens métaphorique. C'est pour réfuter cela que l'on commence ainsi : « la Béatitude... ». On rend un culte à la divinité suprême par une louange qui consiste en la mention de ses qualités et par un salut qui consiste à s'incliner de corps, en parole et en pensée, et l'on indique (ainsi) l'objet de (ce) traité : étant donné qu'en réfutant les opinions divergentes, on fait connaître l'autorité des propositions vedāntiques relativement à l'objet qui est de cette sorte, celui-ci (i.e. l'ātman-Brahman) est aussi l'objet du traité[2].

* Les chiffres entre parenthèses dans la marge donnent les pages du texte sanskrit de l'édition de Madras.

(1) *Prāmānya, aprāmānya* : lit « le fait d'être moyen de connaissance droite » et son contraire. La lourdeur de l'expression en français nous amenera parfois comme ici à la rendre par « autorité » et « absence d'autorité » Être moyen de connaissance droite, c'est faire accéder à la connaissance de l'objet tel qu'il est

(2) Ce paragraphe indique le plan de l'ouvrage, mais à l'envers . « Certains les considèrent comme dépourvues d'autorité » . Ce point fera l'objet du *Siddhikānda* (IV) « Pour d'autres, elles ne sont pas moyen de connaissance droite » c'est toute la discussion

— Là-dessus certains disent : si le Brahman est béatitude, l'aspirant à la délivrance se mettra à agir par attachement à la béatitude ; or l'activité fondée sur un attachement est source de transmigration, elle ne peut donc (servir) à la libération. D'autre part, on dit que la vision de l'ātman (appartient à) celui qui est apaisé, maîtrisé ; or celui qui se met à agir par attachement pour la béatitude n'est pas apaisé. C'est pourquoi, la nature du Brahman étant au-delà de toute douleur, celui qui, accablé par les douleurs mais détaché des plaisirs, se met à agir, se libère. Les textes révélés concernant la béatitude disent qu'elle n'est que l'au-delà de toutes les douleurs ; on constate d'ailleurs que le mot « plaisir » s'applique à la cessation de la douleur de la faim, etc. ; et c'est seulement cette (cessation de la douleur) qui est le plaisir, selon certains. Il ne s'ensuit pas qu'il existe dans une pierre par exemple, car c'est la cessation de la douleur éprouvée comme une expérience intérieure qui est le plaisir, ou bien l'aperception de l'ātman qualifié par elle.

— On leur répond : « la béatitude » . Le plaisir n'est pas seulement la cessation de la douleur · celui qui a trop chaud et qui plonge à mi-corps dans un lac d'eau froide éprouve simultanément plaisir et douleur.

(2) — Quoiqu'il y ait douleur pour la moitié non immergée du corps, il y a plaisir à cause de son absence dans l'autre (moitié).

— Alors celui qui cuit dans l'(enfer) Kumbhīpāka sera heureux puisqu'il n'a pas la douleur d'un autre enfer, ou encore celui qui (éprouve) de la douleur par un organe sensoriel (le sera) parce qu'il ne lui vient pas de douleur d'un autre organe sensoriel. (Vous avez tort) encore pour cette raison : il est possible que quelqu'un qui n'a aucune douleur éprouve cependant de la joie par contact avec un objet particulier. Quand il y a suppression de la douleur sur un point donné (par exemple, la faim et la soif), le plaisir sur ce point n'est pas simplement cela, puisque l'on prend une nourriture et une boisson particulières ; la suppression de la douleur en effet est réalisée par n'importe quelle nourriture ou boisson (qui apaise la faim et la soif) ; elle ne possède pas de particularité (positive) qui rendrait nécessaire un moyen de réalisation particulier ; tandis que, étant donné qu'il y a une certaine excellence dans le plaisir, il est normal qu'il requiert une certaine excellence dans son moyen de réalisation.

— Selon certains, même quand il n'y a pas d'autre douleur à faire cesser, étant donné que le désir est douleur, ce sera un plaisir que de le détruire.

du *Niyogakānda* (III) contre les Prābhākara « Pour d'autres, étant donné que si elles étaient prises au sens direct. . » l'opposition entre le *bhedavādin* et l'*abhedavādin* est traitée dans le *Tarkakānda* (II). Mais tout cela suppose au préalable que le Brahman soit une entité positive, ce qu'établit le *Brahmakānda* (I) en particulier par sa discussion de la notion de béatitude.

— En fait, là non plus, celui qui serait sans désir ne saurait avoir du plaisir à jouir d'un objet particulier ; tandis que (en réalité), même quelqu'un d'indifférent éprouve de la joie au contact d'un objet agréable.

— Soit l'objection suivante : c'est seulement l'objet d'un désir qui donne du plaisir, pas un autre ; c'est pourquoi, par le simple fait qu'ils font cesser le désir, les objets sont producteurs de plaisir ; sinon, le plaisir d'un seul serait le plaisir de tous ; mais en réalité étant donné qu'il y a plaisir seulement quand on met fin à un désir, ce dont quelqu'un a le désir, ce dont il a envie, cela est son plaisir à lui c'est logique. Maintenant, même pour celui qui n'a pas de désir, un désir se manifeste par la jouissance d'un objet particulier, et il a du plaisir en mettant fin à ce désir.

— Cela non plus n'est pas correct . jouir d'un objet ne détruit pas nécessairement le désir. Il a été dit en effet que « le désir n'est pas apaisé par la jouissance des (objets) désirés (MS. 2 94) », et encore que « Avec la jouissance répétée les attachements s'accroissent et les sens s'aiguisent (Yo sū.bhā 2 15). » D'autre part, la vue d'un défaut dans l'objet fait aussi cesser le désir, ce qui devrait donner une joie égale à (celle) de la jouissance de l'(objet) , et il ne devrait pas y avoir de différence dans le contentement (éprouvé), l'obtention de l'objet désiré étant la même puisqu'il n'y a pas de différence dans la cessation du désir.

— Soit l'objection suivante : quand le désir a été excessif, on croit faussement à plus de plaisir quand il cesse, tandis qu'il en va autrement dans l'autre cas (i.e. quand le désir n'est pas excessif).

— Il n'en est rien, car à celui qui fait des efforts sous l'excès du désir, l'objet obtenu ne donne pas la même joie que celui qui échoie sans qu'on l'ait désiré et sans effort. En effet . à la pensée qu'on l'a obtenu avec peine, on n'en est pas réjoui comme de celui qui est arrivé sans qu'on l'ait attendu. D'autre part, si le plaisir est seulement l'absence de désir, quand on a la jouissance d'un objet que l'on n'avait pas désiré, l'état qui précède et celui qui suit ne devraient pas être différents de celui de la jouissance , ou bien, si (le plaisir) est la destruction du désir, l'état qui suit ne devrait pas être différent (de celui de la jouissance). Si l'on dit que, dans l'état de jouissance, (le sujet) a son désir éveillé et non détruit, alors il est heureux (3) dans l'état qui précède et dans celui qui suit et malheureux dans l'autre (i e. dans l'état de jouissance) , le résultat serait en contradiction avec l'expérience C'est l'objet non possédé qui hante le souvenir et éveille le désir, tandis que l'objet possédé fait cesser (le désir) Si (l'objet) possédé était ce qui éveille (le désir), il ne serait pas ce qui (le) fait cesser

Il n'est d'ailleurs pas vrai que l'on trouve le plaisir en ce que l'on a désiré, car même un homme qui est tendu vers des centaines de caprices est rendu malheureux par la jouissance de l'un d'eux, comme

on peut le constater[1]. C'est au contraire le désir qui est précédé par le plaisir, car on constate qu'il y a (désir) de ce dont (le plaisir) a été éprouvé. Même l'activité (qui est suscitée) par le désir d'une chose, dont les êtres n'ont cependant pas eu l'expérience quand ils appartiennent à telle espèce particulière, est fondée sur l'expérience des existences antérieures[2]. Et de même que le désir qu'a un être d'une chose est conditionné par l'espèce particulière (à laquelle il appartient), etc., de même aussi le plaisir ; il n'y a donc pas indétermination. De plus, certains sont affligés aussi par la cessation d'un désir, parce qu'en son absence, ils n'ont pas la capacité de jouir de (son) objet.

— C'est donc qu'ils n'ont pas cessé de désirer.

— (Si), ils ont cessé de désirer tel objet, parce que celui-ci, pour une raison ou pour une autre, n'est plus (pour eux) un objet de jouissance.

— Alors pourquoi sont-ils affligés ?

— Parce qu'ils n'ont plus le plaisir qu'ils ont éprouvé auparavant et qui naissait de cet (objet). De même que ceux dont les sens sont affectés par la bile, etc. cessent de désirer une nourriture ou une boisson recherchée et en souffrent, de même on souffre par la cessation d'un désir. Et il n'y a pas d'autre raison à cela que l'interruption de la joie déjà éprouvée auparavant et qui naissait (de cette nourriture ou de cette boisson). C'est pourquoi il ne convient pas de nier le plaisir que chacun peut éprouver en lui-même ; mais nous voyons des gens vénérables expliquer (ainsi le plaisir) pour convaincre les gens (trop) attachés au plaisir. Ainsi donc le plaisir est autre chose que la cessation de la douleur et il est l'objet premier du mot « *ānanda*, béatitude » ; quand il s'agit (d'un objet, l'ātman,) qui a la parole pour (seul) moyen de connaissance droite, il est logique que l'on accède à l'objet en suivant la parole (avec son sens direct).

Il n'est pas vrai d'ailleurs que le désir d'agir — *pravṛtti* — pour (posséder) la (béatitude) soit fondé sur l'attachement. En effet, l'attachement, ce n'est pas n'importe quel désir. On appelle attachement l'affection pour des qualités non-existantes que projette l'inconnaissance. Mais du fait de la pureté de la vision du réel, la sérénité, la délectation, le désir de la conscience appliquée au réel ne sont pas rangés du côté de l'attachement, pas plus que la frayeur produite par la vision de la transmigration — *saṃsāra* — comme réellement dépourvue de toute consistance n'est rangée du côté de l'aversion. Sinon le désir d'agir relatif à la réalité, quoique celle-ci soit au-delà de toute douleur, sera fondé sur l'aversion de cette (transmigration), et la transmigration continuera. De plus, même

(1) Śaṅkhapāṇi donne comme exemple de caprice dont la jouissance est douloureuse une mauvaise épouse...

(2) Cf. VP II 146 sq.

pour ceux qui sont attachés à une supériorité sur les autres dans le domaine du visible, on enseigne à vaincre ses sens comme le moyen de réaliser (cela), c'est-à-dire à renoncer à ses désirs, etc. ; il en sera de même ici aussi.

— Mais comment interdit-on l'attachement aux objets autres que celui qui est désiré dans ce cas ?

— C'est que, si on les interdisait tous, il s'ensuivrait l'absence de désir d'agir. De cette manière, on s'abstient de tout objet, même proche, autre que l'attachement pour le suprême plaisir. C'est ainsi qu'il est dit : « On ne recommande pas d'être plein de désirs, mais c'est seulement par rapport à cela (le salut) qu'il ne doit pas y avoir absence de désir (MS 2 2). »

— Objection . si la béatitude doit être consciente dans le Brahman, comme l'objet est autre que l'agent, il s'ensuit une dualité ; et puisque la relation agent-objet n'existe pas sans une action et une cause instrumentale, on ne pourrait pas dire que « le Brahman (est) béatitude (4) (BAU 3 9 28) » ; il n'est pas logique non plus de le dire « sans second » si on le désigne comme possédant la (béatitude). Si (d'autre part) on n'a pas conscience de (cette béatitude), même si elle existe, elle est comme inexistante, et il est alors vain de la mentionner : en effet, on la mentionne en tant qu'elle est un bien pour l'homme, mais (un bien) dont on n'aurait aucune conscience, comment serait-il un bien pour l'homme ?

— On répond : il faut considérer la (béatitude) à la fois comme fruit et comme agent (de la connaissance). En effet, qu'il y ait un fruit d'un moyen de connaissance, soit autre que lui, soit identique à lui, est posé en thèse et reconnu par tous les experts[1]. Et il n'est pas vrai qu'il soit inconscient, car s'il l'était, il s'ensuivrait que tout est inconscient puisque c'est lui qui rend les choses conscientes. Il n'est pas vrai non plus qu'il soit conscient, parce que l'on n'aperçoit pas d'autre fruit (que lui) et parce que cela entraînerait une régression à l'infini. C'est pourquoi il est conscient par le fait qu'il est par lui-même lumière, et il est inconscient parce qu'il n'est pas l'objet (d'une action) comme un objet des sens. D'autre part, si l'agent, c'est-à-dire l'ātman, était inconscient, il n'y aurait plus du tout de conscience — *saṃvid* —, car on ne pourrait plus dire alors que l'on a eu soi-même conscience de quelque chose : un ātman inconscient en effet ne pourrait entrer en rapport ni avec le fruit (i.e. la connaissance) ni avec le domaine objectif, et en l'absence de ce rapport, quelle excellence y a-t-il dans ce qui est conscient par soi et ce qui est conscient par autre chose (qui puisse en faire un but de l'homme) ? Mais il n'est pas vrai non plus que (l'agent) soit conscient, car si l'agent était objet, il s'ensuivrait une différence avec (l'agent de la connaissance) et aussi qu'il ne serait pas soi-même — *ātman* —. C'est pourquoi, être

(1) Le fruit du moyen de connaissance est la connaissance et il faut admettre qu'il est conscient en tant que tel sans avoir à nouveau à le dedoubler en sujet-objet

lumière par lui-même, c'est précisément, pour lui, être conscient. De même[1] pour le Brahman qui est à lui-même sa propre lumière, la béatitude qui est sa nature n'est pas consciente parce qu'elle n'est pas objet ; et elle n'est pas non plus inconsciente, parce qu'il est en lui-même lumière. (La phrase de la BAU. 4 5 15) aussi le nie comme objet : « Quel sujet y a-t-il qui puisse voir quelque chose ? », c'est en effet en tant qu'il est cause de la résorption de tout objet que l'on dit de lui · « Quand tout est devenu l'ātman *(ibid.)*. »

— D'autres ont cette opinion : les propriétés (des choses) sont de deux sortes : les unes sont positives, les autres négatives , or celles qui sont négatives n'affectent pas la non-dualité ; par exemple dans « (Il est) un, immortel, non-né (NṛU 1) ? », l'absence de division, de naissance et de destruction n'est pas une chose — *vastu* — qui apporterait la dualité. Mais si la béatitude est une chose positive — *bhāva* —, ou bien elle est sujet de propriétés et la connaissance doit être sa propriété, ou bien, c'est la connaissance qui est sujet et la béatitude (sa) propriété ; car il n'est pas logique qu'une chose unique soit constituée de deux aspects, cela est contradictoire ; alors, quand on dit que « le Brahman est connaissance, béatitude (BAU 3 9 28) », la non-dualité se trouve affectée de par la différence entre deux choses positives · la béatitude et le Brahman, respectivement sujet et propriété[2].

— Objection même une propriété n'est pas différente du sujet car, s'ils étaient différents, on ne pourrait avoir la relation sujet-propriété (entre eux) pas plus qu'entre une vache et un cheval.

— Il n'en est rien, car, s'il y a non-différence également, cette (relation) est impossible tout comme l'aspect de sujet[3] ; c'est pourquoi une propriété est en quelque manière différente. Et s'il en est ainsi, la proposition révélée relative à l'absence absolue de différence « Il est unique, sans second (ChU 6 2 1) », n'est pas logique : s'il était un dans ces conditions, il aurait une dualité d'aspects. C'est pourquoi le mot « béatitude » n'est qu'une manière de parler de l'absence de douleur dans le Brahman qui consiste en connaissance ; tout comme (5) (les expressions) « ni grossier, ni subtil, ni court (BAU 3 8 8) » etc. sont des manières de parler de l'absence de ce qui est grossier etc. D'autre part, il ne peut y avoir unité pure et simple de la connaissance et de la béatitude, sans quoi l'usage de deux mots serait inutile.

(1) On a montré comment le fruit d'un moyen de connaissance était à la fois inconscient au sens habituel du terme et conscient en un sens particulier, c'est-à-dire objet de connaissance sans l'être Même raisonnement pour cet agent particulier qu'est l'agent de la connaissance, i e. l'ātman Ces deux faces du raisonnement servent, puisque l'ātman est identique au Brahman, à montrer que le Brahman peut être agent et objet de conscience d'une certaine manière, sans que cela entraîne une dualité

(2) L'argument implique l'identité parfaite et déjà établie du Brahman et de la connaissance. On ne peut alors ajouter encore un autre terme qui n'est synonyme ni de « Brahman » ni de « connaissance »

(3) Le terme *dharmin* implique par lui-même une différence puisqu'il renvoie à ce qui possède la propriété.

Et comment y aurait-il unité de ce qui est exprimé par des termes non synonymes ? C'est pourquoi, quand il s'agit du Brahman, le mot « béatitude » a pour seul objet la cessation de la douleur.

— (Siddhāntin :) A cela on répond : par ces deux mots on fait connaître (qu'il s'agit) d'une lumière particulière faite de joie comme (on parle de la lumière) lunaire, aussi n'y a-t-il aucune faute logique ; par exemple, lorsqu'on dit du soleil qu'il est la lumière supérieure (à toutes les autres), les deux mots « supérieure » et « lumière » ne sont pas synonymes ; et cependant, à eux deux, ils font accéder à un unique objet particulier : une lumière particulière ; en effet, la supériorité n'est pas dans le soleil autre chose que l'aspect lumineux, ni l'aspect lumineux autre chose que la supériorité, mais c'est plutôt une lumière bien différenciée qui est connue au moyen de ces deux mots. De même dans « le Brahman est connaissance, béatitude (BAU 3 9 28) », les deux mots font connaître qu'une béatitude ou une connaissance bien différenciée est la forme du Brahman.

— Le caractère suprême de ce dernier aussi, certains croient qu'il vient de l'absence de douleur, tant celle qui consiste en la dépendance par rapport à un moyen de réalisation (de l'objet désiré) que celle qui consiste dans le caractère périssable (de cet objet désiré)

— Cela non plus on ne l'accepte pas car, lorsqu'il s'agit d'un objet dont le moyen de connaissance est la parole, on y accède en se conformant à la parole. En effet, étant donné que le caractère suprême est possible sous sa forme propre du fait de l'absence de connexion avec un (terme) contradictoire, il n'est pas logique qu'il soit pris au sens métaphorique. C'est pourquoi il est logique de dire que le Brahman a précisément pour nature propre la béatitude suprême, étant à lui-même sa propre lumière. Dans ces conditions, il est aussi logique de dire que la béatitude de ce monde est un fragment de celle-là qui la limite ; tandis que si (la béatitude) est cessation de la douleur, il est difficile de rendre compte de cette (béatitude ordinaire). L'ātman a la béatitude pour nature pour cette autre raison encore qu'il est l'objet de l'amour suprême. Ce fait qu'il est l'objet de l'amour suprême est révélé en effet : « Il est plus aimable qu'un fils » (BAU 1 4 8) ; et on le sait bien puisque chez tous, même chez le ver de terre, se trouve le souhait pour soi-même : « que je ne puisse pas ne pas exister, puissè-je exister » ; le souhait se forme en rapport avec ce qui est aimable, et l'on aime ce qui est plaisir, non la douleur, ni ce qui ne comporte ni (plaisir) ni (douleur), qui donnent lieu (respectivement) à l'aversion et à l'indifférence.

— D'autres encore, à cause du souvenir que l'on a bien dormi, disent qu'on a l'expérience du plaisir de l'ātman dans le sommeil profond ; s'il n'y avait pas expérience, en effet, on n'aurait pas un (6) tel souvenir ni l'idée d'un sommeil profond. D'autre part il n'y aurait pas souvenir du plaisir s'il y avait eu expérience d'autre chose, et il n'y a rien d'autre à éprouver en cette (expérience) que l'ātman ;

c'est ainsi qu'il est dit (dans la Révélation) que nous accédons chaque jour au monde du Brahman

— Là-dessus d'autres disent : un souvenir de ce genre peut se réaliser aussi par la cessation de la douleur ; il n'établit donc pas de façon certaine sa nature heureuse.

— Les premiers leur répondent : si l'on sait (par ailleurs) que (l'ātman) est autre chose (que le plaisir), alors, il est logique de dire que le mot « plaisir » s'applique à la cessation de la douleur ; sinon, c'est son objet premier seul qu'il est logique de lui donner.

— Là-dessus (les autres) reprennent · étant donné que l'on constate l'usage (du mot *sukha*) des deux manières et que cela est logiquement possible, l'objet n'est pas établi d'après le seul usage. Assez développé ce point.

— Certains ont encore l'opinion suivante : étant donné la distinction entre (les différents) états éprouvés (plaisir, douleur...) et la possibilité de diviser (les ātman) en délivrés et transmigrants, comme d'autre part le pouvoir de vision a un objet, parce qu'il serait contradictoire qu'il opérât sur lui-même, et que l'on infère de l'objet de vision l'agent de la vision, comme aussi l'on voit que le visible est divisé en son, etc. qui sont différenciés par le plaisir, la douleur, l'égarement, c'est par une métaphore que conditionne l'absence de division selon l'espèce, le lieu et le temps (dans le Brahman) que la Révélation parle de son unité[1]. Que « tout cet univers n'est que l'ātman (ChU 7 25 2) » est également dit par une métaphore que conditionne le fait que (tout a l'ātman) pour but.

— (Siddhāntin :) A ceux-là, on répond : « il est un ». Quand il est dit qu'« Indra apparaît comme multiforme grâce à (ses) sortilèges (BAU. 2 5 19) », il est clairement montré que la connaissance de formes multiples est fondée sur l'Illusion — *māyā* —. En ce cas, comment peut-on dire que l'unité est métaphorique ? De même la multiplicité est clairement niée : « Il n'y a rien ici de multiple (BAU 4 4 19) » et la doctrine de la multiplicité blâmée : « De la mort il accède à la mort » (BAU 4 4 19). D'ailleurs on ne voit pas la différence : c'est par erreur que l'on croit la voir ; dans « celui qui voit ici-bas (les choses) comme multiples (BAU. 4 4 19) », (l'absence de différence) qui est mise en lumière par le terme « comme » ne peut conduire à l'idée d'une unité métaphorique. A supposer que l'unité soit métaphorique, la cessation de la multiplicité comme réellement existante, elle, ne l'est pas.

(1) *Drsya*, « le visible », est pris ici au sens général de ce qui est objet de connaissance sensible pour l'ātman Il comporte les divers domaines sensoriels, dont le visible, c'est-à-dire la couleur, au sens strict Les ātman appartiennent tous à la même *jāti ātmatva*, et ils sont tous éternels et sans borne spatiale, donc indifférenciés temporellement et spatialement (tout ceci n'est dit que du point de vue du pūrvapakṣin) *Nimitta* est la condition délimitante, condition nécessaire et non suffisante, dirions-nous · cf. ci-dessous où il est dit qu'une expression métaphorique requiert une raison d'être — *prayojana* — en plus de la condition délimitante — *nimitta* —

— Elle aussi c'est seulement par métaphore que l'on en parle.

— Non, parce qu'il n'y a aucune raison (à cela). Pour qu'il y ait métaphore, il faut une condition (que vous avez donnée) et une raison d'être ; or nous ne voyons aucune raison de parler métaphoriquement de la cessation de la multiplicité. Et c'est même le contraire : la cessation de la multiplicité devrait être métaphorique soit pour le bonheur céleste, soit pour la délivrance finale ; en effet, en mettant fin à la division en but à réaliser et moyen de réalisation et en faisant apparaître la croyance que tout est l'ātman, elle devrait être en contradiction avec les deux ; or c'est un fait que tout le monde s'accorde pour dire que la délivrance finale appartient à celui qui a complètement cessé d'agir. Ainsi donc, dans « il n'est qu'un sans second » (ChU. 6 2 1) » la particule restrictive *(eva)* et le mot « sans second » ne font qu'exprimer de façon répétée le même objet ; par là est indiqué que cette formule révélée vise (à exprimer) la cessation de différence de toutes sortes. Quand on répète en effet, cela donne plus d'importance à l'objet, comme par exemple si l'on dit « Ah ! elle est à voir, ah ! elle est à voir » ; cela ne l'affaiblit pas, loin de le rendre métaphorique.

(7) Quant à (l'argument) de la distinction des états éprouvés, on y répond : cette (raison) n'est pas solide étant donné que la distinction des états éprouvés est établie sur une différenciation elle-même forgée par la pensée. En effet · dans un seul et même ātman, qu'il soit omniprésent ou de la dimension du corps ou de celle de l'atome, on voit que la distinction des états éprouvés est fondée sur une différenciation forgée par la pensée . « j'ai mal au pied, j'ai mal à la tête ». Il n'y a pas de relation du pied ou de la tête avec la douleur puisqu'ils sont inconscients , même pour celui qui tient que (l'ātman) a la dimension du corps, ce ne sont pas seulement des parties (de l'ātman) qui ont part à la douleur, car il s'ensuivrait que l'ātman (comme totalité) est privé de (douleur).

— Objection : si l'ātman est unique, il devrait (nous) mettre en rapport avec les états éprouvés par les autres corps tout comme avec ceux (de ce corps-ci).

— Maintenant, cela est une autre question. Il y a donc bel et bien une distinction des états éprouvés. De plus, même dans le cas (considéré) plus haut (du corps et de ses parties), une partie ne va pas chercher la douleur d'une autre partie ; il en est de même ici aussi : un vivant ne va pas chercher la douleur d'un autre vivant. De même quand un visage, etc. (se reflète) dans une gemme, une épée, un miroir, etc., on voit se former en lui une distinction entre différentes couleurs et différentes structures quoique ces différences n'existent pas. De la même manière, la division en délivrés et transmigrants est également explicable. En effet : même un seul et même ātman est joint par ses parties avec du plaisir, de la douleur, etc. , si bien qu'en un point on le connaît comme lié (au monde de la transmigration) et en un autre comme délivré ; tout comme un

visage est sale quand la surface du miroir est sale, propre quand elle est propre, mais quand on le connaît sans (l'intermédiaire) d'un miroir, il n'a aucun rapport avec les défauts qui sont des délimitations extrinsèques du (miroir).

— Objection · l'imagination est une propriété de la connaissance de l'agent connaissant qui ne suffit pas à distinguer la chose réelle , car assurément, les choses réelles ne suivent pas les fluctuations de la connaissance de l'agent. D'autre part il n'est pas possible que se produise un effet à partir (d'un objet pris) métaphoriquement : le jeune homme dont on dit métaphoriquement qu'il est du feu ne brûle pas. Mais la distinction (entre les états éprouvés), elle, est affirmée.

— C'est vrai, mais il s'agit d'une connaissance erronée. Même en ce cas, le caractère erroné n'a rien de défendu : une morsure de serpent, même imaginaire, amène comme effet la mort (par la peur) et un parhélie la lumière.

Quant à l'(argument) que, puisque l'on infère l'agent de la vision de l'objet visible, il y a une différenciation entre l'agent et l'objet de la vision, et que le visible est multiple puisque l'on perçoit des différences : plaisir, etc., lui aussi il est nul : car on a déjà dit que si l'agent de la vision n'est pas lui-même lumière il n'y a pas réalisation de l'objet visible, et l'on dira aussi que l'on n'appréhende pas de différences dans le visible, parce que le moyen de connaissance droite (dont on dispose pour cela) n'est pas cause de délimitations. D'autre part, le pouvoir de vision a un objet quand il s'applique à son propre ātman et il n'y a pas contradiction à ce qu'il opère sur son propre ātman, à la manière d'une lampe ou du fruit d'un moyen de connaissance droite, on l'a déjà dit. De plus, c'est seulement s'il y a unité que cette relation d'agent à objet de la vision se forme puisque c'est l'agent de la vision lui-même qui, étant conscience, se transforme réellement ou en apparence d'une manière ou d'une autre ; tandis (8) que s'il y a multiplicité, quelle sorte de relation d'agent à objet de la vision y a-t-il entre deux choses qui ont des natures tout à fait distinctes, dont les formes respectives ne sont pas mutuellement conjointes, qui sont (par conséquent) sans relation ? En effet ce qui n'est pas en conjonction avec la conscience ne devient pas conscient : ce ne serait pas logique.

— Mais du fait que (les objets) passent successivement par un seul et même organe interne, il y a bien relation.

— Non, car la conscience est pure, sans transformation réelle et sans que rien soit retenu (par elle).

— Mais c'est l'intellect — *buddhi* —, qui est l'objet visible et qui, du fait de la proximité de la conscience, apparaît comme son reflet.

— Quelle est donc cette réflexion ?

— C'est le fait, pour ce qui n'est pas telle (chose), d'apparaître comme cette (chose).

— L'objet visible n'est donc pas vu dans sa réalité absolue ; et il est difficile de dire que ce qui n'est pas vu dans sa réalité absolue est différent de l'agent de la vision.

— Le visible est distingué par le fait même qu'il est visible et non en vertu de sa relation (à un même organe interne, ou à l'ātman), et la vision d'un « ceci » a pour objet une forme extérieure.

— A celui qui a une telle opinion il faut répondre : c'est vrai, elle a pour objet une forme extérieure, mais cela, de par la transformation réelle on l'apparence, d'une manière ou d'une autre, d'un seul et même ātman, tout comme (on apparaît) soi-même dans un miroir. En effet, on se connaît soi-même dans un miroir comme distinct de soi-même ; tandis qu'il est difficile d'admettre qu'une (chose) distincte de la conscience et sans conjonction avec elle devienne consciente grâce à elle. C'est ainsi que l'absence de différence entre l'objet visible et l'agent de la vision (nous) est transmise par la Révélation : « Quand l'ātman est connu, tout cet univers est connu (BAU. 4 5 6?) ». C'est pourquoi on a bien dit en disant qu'il « est un ».

— Quant à ceux pour qui l'ātman est la connaissance dans l'instant, ils disent que l'accès au Brahman ne consiste en rien d'autre qu'en la cessation des connaissances grâce à l'extirpation des sources de maux et de leurs rémanences — *vāsanā* — ; c'est ainsi que la Révélation dit : « Après la mort, il n'y a pas de conscience » (BAU 2 4 12).

— D'autres, en revanche, disent que (l'accès au Brahman) consiste en la production d'une connaissance purifiée des formes des objets qui l'affectaient, (formes) qui ont été chassées par l'extirpation de toutes les rémanences. En effet, si (le Brahman) était sans commencement ni fin, il n'y aurait rien à écarter, rien à acquérir, et les traités qui ont cela pour objet ainsi que les activités qui ont cela pour objet seraient sans objet. En effet : dans le cas où il serait par nature connaissance, il n'y aurait rien dont il fallût s'abstenir, rien qui dût être obtenu, puisqu'il n'y aurait pas d'inconnaissance et que la connaissance existerait ; et s'il était par nature inconnaissance, étant donné son éternité, il n'abandonnerait pas sa première nature pour se revêtir d'une autre ; de même aussi s'il possédait les deux natures, la connaissance serait déjà acquise et l'inconnaissance impossible à extirper.

— (Siddhāntin :) A ceux-là on répond : « Il est immortel, non-né », et cela ne rend ni les traités ni les activités qui ont la délivrance pour objet sans objet car il faut faire cesser l'inconnaissance, et dans toutes les discussions, il est admis que l'inconnaissance, bien que sans commencement, doive être extirpée.

— Nous ne nions pas l'extirpation de ce qui est sans commencement, mais plutôt de la nature propre du Brahman qui est éternel.

(9) Ou bien l'inconnaissance n'est pas la nature propre du Brahman, et alors il en résulterait qu'elle est un autre objet que le Brahman, ou bien si elle n'est pas (un autre objet), qu'y a-t-il donc là à faire cesser ?

— Soit l'opinion (suivante) : l'inconnaissance, c'est la non-appréhension, comment pourrait-elle être un autre objet (que le Brahman, puisqu'elle est purement négative) ? Mais il n'est pas vrai qu'elle ne soit pas à faire cesser puisque tous les moyens de connaissance droite fonctionnent pour faire cesser la non-appréhension.

— Cela non plus n'est pas logique En effet, l'inconnaissance qui consiste en non-appréhension de la réalité cesse par la connaissance qui consiste en appréhension de la réalité ; et cette dernière est éternelle dans le Brahman ; or il n'y a rien d'autre que le Brahman en qui la non-appréhension de la réalité doive cesser par la connaissance du Brahman qui serait obtenue par un effort ; par ailleurs, il est contradictoire que l'appréhension et la non-appréhension soient simultanées dans le Brahman ; ou bien si elles ne sont pas contradictoires, alors l'inconnaissance ne cessera jamais. Quant à celui pour qui l'inconnaissance est une appréhension erronée, si pour lui (cette inconnaissance) est la nature propre du Brahman, elle est donc éternelle : comment pourrait-elle alors cesser ? Et si elle n'est pas la nature propre (du Brahman), alors il en résulte qu'elle est un autre objet (que lui). Il faut alors dire de quoi relève cet (autre objet) puisqu'il n'y a rien d'autre que le Brahman. Si l'on répond « du Brahman lui-même », c'est contradictoire, puisqu'il a la connaissance pour forme propre , et si cela n'est pas contradictoire, qu'est-ce qui fera cesser (cette inconnaissance) ?

— (Siddhāntin .) A cela on répond l'inconnaissance n'est pas la nature propre du Brahman, elle n'est pas un autre objet (que lui), elle n'est pas absolument non-existante ni non plus (absolument) existante ; c'est précisément ainsi que l'inconnaissance est dite « Illusion », « fausse apparence » Si elle était la nature de quelque chose, qu'elle en soit différente ou non, elle serait absolument réelle, et par conséquent elle ne serait pas l'inconnaissance ; si elle était absolument inexistante, elle serait semblable à une fleur céleste et elle ne servirait à rien dans l'usage empirique ; c'est pourquoi elle est inexprimable (en termes d'être ou de non-être) et tous ceux qui en discutent doivent la considérer ainsi. En effet : pour les partisans du vide, s'il y a de l'être conformément à l'expérience, il n'y a pas inconnaissance ; et si (l'être) est comme la fleur céleste, il ne sert pas dans l'usage empirique. Pour le partisan du rien-que-connaissance aussi, si la connaissance existe réellement conformément à son apparence, il n'y a pas refus de l'objet, puisqu'on ne refuse pas que la forme à connaître, bleu, jaune, etc. apparaisse comme extérieure, et si (la connaissance) est absolument non-existante, alors, étant donné l'impossibilité de l'apparence extérieure, elle est comme la fleur céleste. Pour les partisans des objets extérieurs également, prendre pour éternel ce qui n'est pas éternel et avoir la connaissance erronée de l'argent (quand il s'agit de nacre) ne sauraient être de l'inconnaissance si la forme qui apparaît existe réellement, et si elle est absolument non-existante, alors il ne peut y avoir aucun usage empirique fondé sur elle.

— Objection : disons que la forme qui apparaît n'existe pas, mais que l'apparence, elle, est seule existante, et c'est elle que l'on appelle inconnaissance.

— Cet (argument) n'est pas solide ; si c'est un non-être qui apparaît, son apparence est également difficile à décrire en termes d'existence ; mais elle ne peut être qu'apparence ; parler de *son* apparence n'est également qu'une connaissance erronée. C'est pourquoi l'inconnaissance n'est pas existante, et elle n'est pas non plus non-existante. C'est précisément pour cela qu'elle peut cesser, elle dont la nature propre est instable, parce qu'elle est pure illusion. Si elle était d'une nature donnée, comment, après avoir été déterminée de façon stable, deviendrait-elle différente ? Car elle ne saurait (10) perdre sa nature propre, et si elle était un vide (absolu d'être), elle cesserait d'elle-même. S'il en est ainsi d'autre part (i.e. si l'*avidyā* est définie comme différente du *sat* et de l'*asat*), la non-dualité n'est pas détruite, ou encore il n'y a pas non plus absence de quelque chose à faire cesser.

Quant à la question « de qui relève l'inconnaissance ? », nous y répondons : « des vivants ».

— Mais les vivants (individuels — *jīva* —) ne sont pas différents du Brahman. C'est ainsi en effet qu'il est dit : « ayant pénétré (en toutes choses) par lui-même en tant que vivant individuel (ChU. 6 3 2) ».

— C'est vrai du point de vue de la réalité absolue, mais ils en sont différents par l'imagination.

— Mais qui possède cette imagination différenciatrice ? Ce ne peut être le Brahman car, étant fait de connaissance, il est vide d'imagination ; ce ne sont pas non plus les vivants, parce qu'ils n'existent pas avant l'imagination (qui les pose comme différents du Brahman), étant donné qu'il s'ensuivrait une dépendance mutuelle : la division en vivants en effet dépendrait de l'imagination et l'imagination aurait les vivants pour supports.

— Là-dessus certains répondent : il y aurait faute logique s'il s'agissait d'établir une chose réelle, car une chose non encore établie ne suffit pas à réaliser autre chose, mais non s'il s'agit d'une pure illusion : en effet, dans l'illusion il n'y a aucune impossibilité logique, puisque l'illusion est précisément ce qui a pour objet l'impossible ; si elle avait pour objet le possible, puisqu'elle serait conforme à son objet, elle ne serait pas illusion.

— D'autres, en revanche, expliquent . étant donné que les deux, inconnaissance et vivant, sont sans commencement, la dépendance mutuelle n'entraîne pas plus que pour les deux séries des graines et des pousses d'incorrection (logique). C'est ainsi que ceux pour qui la différenciation a pour cause matérielle l'inconnaissance disent : « l'inconnaissance est sans commencement, et sans but ». En ce cas, étant donné qu'elle est sans commencement, la faute (que pourrait constituer) la dépendance mutuelle n'existe pas , et comme elle n'a

pas de but, il n'y a pas lieu de soulever la question du but de l'émission du déploiement des différences (empiriques).

— Quant à l'objection : « Même un imbécile ne se met pas à agir sans se référer à un but (ŚV. *sambandhākṣepaparihāra* 55a). » Il faut donc dire quel est le but de l'émission du déploiement par le Brahman suprême : ce ne peut être pour favoriser d'autres (êtres), puisque ceux à qui il s'agit de faire une faveur n'existent pas avant l'émission et que l'émission est suivie de douleur ; ce n'est pas non plus par exemple un jeu pour lui-même, puisque (tous) ses désirs sont déjà comblés...

— Cette (objection) non plus n'a pas lieu d'être si l'émission est fondée sur l'inconnaissance, car l'inconnaissance ne se met pas à agir en fonction d'un but. Des connaissances erronées comme celle d'un mirage par exemple n'ont aucun but assignable. On répond aussi de la même manière à ceci : « le Puruṣa qui est pur ne saurait avoir une modification impure (ŚV. *sambandhākṣepaparihāra* 82b) », la séparation par l'émission étant fondée sur l'inconnaissance. De plus, seuls ceux qui ont réalisé leur but et comblé leurs désirs se mettent à jouer, etc., de joie ; mais ceux dont la conscience est tourmentée par la tension vers (quelque chose) et qui sont privés de jouissance ne pensent même pas à jouer. Le défaut de partialité et de cruauté n'existe pas davantage : en effet, quand un illusionniste montre un déploiement (d'êtres) de toutes sortes, la division entre (ceux qui (11) jouissent) de l'intégrité physique et (ceux qui sont) infirmes ne correspond pas à une division entre l'amour et la haine (chez l'illusionniste qui les suscite). Ou encore, des peintres ou des scribes qui font chaque toile (ou manuscrit) tantôt mal tantôt bien, ou des enfants qui jouent avec des poupées variées faites d'argile, (on) ne (dit) pas qu'ils ont à l'égard de ces (choses) de la partialité ou de la cruauté. Et les maîtres disent qu'il n'y a pas de faute à ce que celui qui répartit (les destinées) le fasse diversement suivant le dépôt (laissé) par les actes (passés) Il n'y a pas non plus (en ce cas) le défaut d'une absence de souveraineté · en effet, un maître qui distribue différentes récompenses selon les différents services (rendus par ses serviteurs) n'en est pas moins maître. De la même manière, même ce qui est pur a des modifications impures : en effet, il n'y a pas absolue absence de différence de caractère entre la forme originelle et sa modification, (sinon) c'est la relation elle-même de forme originelle à modification qui n'existerait pas : la grêle par exemple est une modification solide de l'eau liquide, de même le scarabée est une modification consciente de la bouse de vache inconsciente, etc. ; on peut ainsi illustrer de bien des manières la différence de caractère entre la forme originelle et la modification. Assez de digression (sur ce sujet).

— Mais, dira-t-on, les vivants aussi, du fait qu'ils ne sont pas autre chose que la réalité du Brahman, sont purs par nature. Alors, comment peut-il y avoir place en eux pour l'inconnaissance ?

— Argument nul : le reflet (qui apparaît) dans une lame d'épée, etc. n'est pas non plus différent de l'original qui est d'un

blanc pur, et cependant une impureté, telle que la couleur sombre, s'y introduit. Si l'on allègue qu'il y a là une perception erronée, il en est de même aussi pour l'impureté des vivants : elle est une perception erronée, sinon, comme on l'a déjà dit, la pureté serait difficile à acquérir (pour eux s'ils étaient par nature impurs).

— Objection : ce sont l'épée, etc. qui sont causes de la perception erronée du visage · ici aussi, de même, il faut donc dire quelle est la cause de la perception erronée.

— Puisque l'erreur est sans commencement, la recherche d'une cause semble bien peu appropriée. D'ailleurs on a répondu ainsi, « L'activité de l'inconnaissance, comme celle du rêve, qu'est-ce qui l'opère ? (ŚV. *ibid.* 84b). »

— Mais, dira-t-on, si l'inconnaissance est de nature et sans commencement, et par conséquent sans cause, comment serait-elle extirpée ?

— Tous les traités n'ont été composés que pour extirper l'inconnaissance originelle ; de plus, la couleur sombre dans les atomes de terre est sans commencement, or la couleur produite par la cuisson la fait cesser.

— Même un (élément) naturel peut cesser grâce à l'irruption d'une cause d'un caractère différent ; mais pour celui qui défend l'unicité de l'ātman, étant donné l'absence d'(une cause nouvelle faisant irruption) dans un objet où rien d'adventice ne vient s'ajouter, d'où cette cessation (se produirait-elle) ? Ce n'est assurément pas la connaissance, qui n'est autre que la nature propre de l'ātman, qui fera cesser l'inconnaissance, puisqu'il n'y a pas contradiction à ce que l'inconnaissance coexiste avec elle ; ou s'il y avait contradiction, alors (l'inconnaissance) n'aurait jamais existé et le monde serait éternellement libéré. Et ce n'est pas non plus une autre connaissance qui viendrait s'ajouter de façon adventice et qui, en contradiction avec (l'inconnaissance), la ferait cesser, car dans la doctrine de l'unicité de l'ātman, une chose différente (du Brahman) est impossible, et si elle venait s'y ajouter de façon adventice elle ne pourrait être de la nature du Brahman. Cela a été dit . « Personne ne peut extirper l'inconnaissance si elle est de nature ; en effet, si une (cause) d'un caractère différent surgit, (l'élément) naturel doit périr en un point donné ; mais pour ceux qui admettent l'unicité de l'ātman, il n'y a (12) pas de cause d'un caractère différent (ŚV. *ibid.* 85b-86). »

— A cela on répond . on l'a déjà dit, ce sont les vivants qui sont souillés par l'inconnaissance, non le Brahman Il est en effet perpétuellement lumière pure et éternelle, sans rien d'adventice qui vienne s'ajouter à lui ; sinon, même en celui qui a atteint l'identité avec le Brahman, l'inconnaissance ne cesserait pas et il n'y aurait pas complète délivrance. Si c'est le Brahman lui-même qui transmigre et le Brahman lui-même qui est libéré, il s'ensuit que, lorsqu'un seul est libéré, tous sont libérés, puisque c'est le Brahman lui-même qui transmigre parce qu'il croit à la différence, et qui est libéré parce qu'il croit à la non-différence ; en ce cas, toutes les divisions ayant disparu, il doit

s'ensuivre (— ce qui est faux —) la délivrance de tous en même temps. C'est pourquoi ce sont les vivants qui, à cause de l'inconnaissance transmigrent, à cause de la connaissance sont libérés. En eux, chez qui la souillure de l'inconnaissance est originelle, l'inconnaissance peut cesser par l'apparition de la connaissance dont la cause est différente. Car dans les vivants la connaissance n'est pas originelle, seule l'inconnaissance est originelle, et elle disparaît grâce à la connaissance qui leur est adventice. Quoique les vivants ne soient rien d'autre que le Brahman, on a (ainsi) expliqué la distinction qu'il y a à faire entre la connaissance et l'inconnaissance comme entre l'original et son reflet.

— Par quel moyen donc l'inconnaissance cesse-t-elle ?

— Par les différents moyens de réalisation qui sont mentionnés dans les traités : l'audition (de la parole révélée), la méditation et la concentration répétée, ainsi que la pratique de la chasteté, etc.

— Comment ?

— Venant après l'audition et la méditation, cet effort répété de concentration sur l'ātman en lequel est nié le déploiement de toutes les différences (par la formule) . « Il n'est pas ainsi, pas ainsi », c'est lui, de toute évidence, qui s'oppose à la croyance aux différences et qui la fait cesser ; en faisant disparaître cette croyance aux différences dans sa généralité, il disparaît aussi de lui-même. L'audition, etc. en détruisant les divisions comme celle de l'agent, de l'acte et de l'objet de l'audition, n'ont pas pour objet la cessation de divisions particulières, mais plutôt (celle de toutes les divisions) en général. Dans ces conditions, quand cet (effort de concentration) aussi a disparu, l'ātman qui le (faisait) brille dans sa transparence et sa totale pureté. De même qu'une poussière fine d'une certaine substance, quand elle est jetée dans de l'eau souillée par un mélange de poussière, détruisant les autres poussières et se détruisant elle-même aussi, rend (à l'eau) l'état transparent qui lui est propre, de même, quand la croyance aux différences disparaît par l'audition, (la méditation, etc.), et que la différenciation qui se trouve en l'(audition, etc.) (disparaît également), puisqu'elle n'est pas différente (des premières), alors le vivant demeure dans sa forme propre, transparente et totalement pure. C'est par l'inconnaissance seule que le vivant est séparé du Brahman, et quand celle-ci cesse d'exister, il n'y a plus que le Brahman en sa forme propre ; de même que, lorsqu'on brise une cruche par exemple, l'éther (qui se trouvait à l'intérieur) de la (cruche) n'est plus que l'éther suprême, totalement pur.

— Objection : comment la différence peut-elle être détruite par la différence elle-même ?

— On l'a dit : parce qu'elle s'oppose à la différence, comme la poussière (détruit) la poussière. Il est bien évident que les efforts répétés d'audition, de méditation et de concentration relatifs au Brahman qui est au-delà des différences s'opposent à la croyance à la différence, quoiqu'ils relèvent de l'inconnaissance, tout comme le

(13) lait fait digérer le lait en même temps qu'il est digéré par lui-même, ou comme un poison neutralise un autre poison tout en se neutralisant lui-même. Selon ce qui a été dit : « Celui qui sait que la connaissance et l'inconnaissance sont ensemble, par l'inconnaissance il franchit d'abord la mort, après quoi il atteint à l'immortalité par la connaissance (Īs'U. 11). »

Voici ce que l'on a (voulu) dire : la connaissance et l'inconnaissance, quoiqu'elles soient deux, sont associées dans le rapport de moyen à fin ; la connaissance ne se produit pas sans l'inconnaissance.

— Elle est donc une chose à réaliser, et s'il en est ainsi, puisqu'elle est un produit, elle n'est pas éternelle.

— A cause de cela (l'*upaniṣad*) dit : « par l'inconnaissance (il franchit) la mort ». C'est-à-dire : l'inconnaissance n'est pas le moyen de réaliser la connaissance ; mais plutôt, par ce qui est encore inconnaissance et qui consiste en audition, etc. c'est l'inconnaissance elle-même qui cesse d'exister. C'est précisément l'inconnaissance qui est appelée « mort », une fois que celle-ci a cessé, on accède à l'immortalité, indiquée sous la forme de la connaissance, (c'est-à-dire que l'on parvient) à demeurer dans sa forme propre, tout comme le cristal de roche lorsque l'a quitté la couleur causée par son support (et qui est pour lui) une délimitation extrinsèque. Sans autre effort on demeure (alors) dans sa forme propre qui est connaissance. Autre interprétation : l'inconnaissance n'est pas dépourvue de connaissance. En effet : même la croyance à la différence n'est pas vide de (toute) lumière ; s'il n'y avait pas du tout de (lumière), la différence ne serait pas mise en lumière. C'est pourquoi c'est seulement la lumière suprême qui est mise en lumière ici et là. Selon ce qui a été dit : « L'univers resplendit de sa splendeur : de son éclat étincelle cet univers (KaU 2 2 15). » Mais l'inconnaissance s'attache à elle ; selon que l'on a dit : « Toute vision est totale, sans formation mentale, mais le purusa intérieur la voit comme informée par la pensée (?). » De la même manière, la connaissance qui consiste en audition etc. de l'unicité de l'ātman n'est pas sans inconnaissance, du fait que les divisions en agent, acte, etc. de l'audition s'attachent à elle. Ainsi donc, après avoir franchi l'inconnaissance qui est croyance aux divisions, grâce précisément à l'inconnaissance qui est proche de la connaissance, il demeure en sa forme propre éternelle, qui consiste en connaissance, tout comme l'eau troublée par un reflet, quand celui-ci cesse.

— Objection : étant donné que, si l'ātman est un, la division est irréelle, l'audition, etc. qui sont fondées sur elle aussi sont irréelles : comment donc peuvent-elles produire quelque effet que ce soit ? La connaissance du réel provenant de l'irréel ne peut aussi être que fausse, comme par exemple lorsque (l'on infère la présence du feu) d'une vapeur appréhendée faussement comme de la fumée.

— On répond : une telle règle restrictive selon laquelle l'irréel ne produit aucun effet n'existe pas ; il y a en effet des illusions qui sont causes de joie et de peur et de l'irréel (qui est cause) de la connaissance

(14) du réel, par exemple le dessin d'un gayal et les lettres écrites (donnent la connaissance du gayal réel et des phonèmes réels).

— Objection : mais cela existe réellement dans sa forme propre, ce n'est pas un néant ; tandis que pour l'avocat de l'unicité de l'ātman, les moyens (de connaître le réel) sont irréels même dans leur forme propre.

— On répond : admettons que ces choses (le dessin et les lettres écrites) soient réelles par leur forme propre ; mais la forme par laquelle elles font connaître (le gayal ou les phonèmes) est irréelle. Qu'elles soient réelles dans leur forme propre sans que cela serve à (produire) l'effet est inutile. De plus, les moyens de la vision de la non-différence ne sont pas faux non plus en leur forme propre, puisque le Brahman est précisément leur forme propre ; ainsi c'est le Brahman lui-même auquel s'attache l'inconnaissance qui est moyen de l'accès au Brahman, comme le dessin (l'écriture, etc.) sont causes précisément par leur forme non-existante de la connaissance des phonèmes, etc. : « ceci est un *ka* », « ceci est un gayal ».

— Quelqu'un peut aussi avoir cette opinion : le dessin d'un gayal n'est pas cause de la connaissance des autres gayals en tant qu'il est gayal, ni le trait (de l'écriture ne fait connaître le phonème) en tant qu'il est phonème, mais plutôt par ressemblance : le gayal ressemble à ce (dessin) ; et quand il s'agit du trait (de l'écriture), par convention : quand on voit tel trait, il faut se souvenir de tel phonème.

— Il est en contradiction avec l'usage courant. En effet : on explique aux enfants les traits comme étant les lettres, et dans l'usage courant celui qui explique parle en termes d'identité · « Voici un gayal » et son interlocuteur aussi : « J'ai vu le gayal ». Ainsi il n'est pas faux d'inférer à partir d'une image irréelle la cause invisible de cette image qui aurait un lieu et une condition déterminés ; l'accès que l'on a à un objet particulier à partir d'une parole éternelle affectée des divisions en longues, etc. qui sont irréelles n'est pas faux. De même une morsure de serpent (que l'on croit) faussement (avoir reçue) cause la mort ; aussi n'est-il pas contraire aux faits d'inférer la mort, un évanouissement, etc. à partir d'une telle (morsure imaginaire), comme (on le fait) à partir d'une morsure de serpent réelle qui serait affectée d'une certaine date, etc.

Si l'on croit que l'ātman est connaissance instantanée[1], étant donné qu'il est impossible d'apporter ou d'enlever quoi que ce soit (à l'ātman), les textes qui traitent de la délivrance et les activités ordonnées à la libération sont sans objet, car ce qui est instantané s'éteint de soi-même et aucun perfectionnement ne peut lui être apporté. Dans un seul et même instant en effet il n'y a pas de division entre une supériorité et une absence de supériorité, étant donné que l'instant est indivisible.

(1) Ce sont évidemment les bouddhistes en général.

— On pourrait croire que dans une série (d'instants) il est possible que quelque chose soit apporté ou enlevé.

— Il n'en est rien : c'est celui qui agit et celui qui éprouve qui est l'être transmigrant ; or la série, qui n'est pas une chose réelle, ne peut être ce qui agit ou ce qui éprouve : comment y aurait-il alors libération ou servitude de ce qui n'existe pas ?

— Autre opinion : la série n'est ni totalement non-existante ni totalement existante, mais elle existe par le pouvoir de l'imagination ; c'est pour s'en libérer qu'on a les traités et les activités (relatifs à la délivrance).

— Ainsi donc, c'est un être imaginaire qui transmigre et qui se libère, et la transmigration et la délivrance qui s'appliquent à des (15) êtres imaginaires sont aussi imaginaires ; si c'est ce que nous disons nous-mêmes, pourquoi ne l'acceptez-vous pas ? C'est bien cela que l'on a dit : la transmigration et la délivrance ne s'appliquent qu'à des être imaginaires et ne sont pas en rapport avec la réalité absolue. De plus, quoique vous admettiez l'instantanéité de la connaissance, vous admettez la libération et la transmigration de la série qui, elle, est sans commencement ni fin. En effet : étant donné que la série est sans commencement et que sa transmigration n'est pas une chose réelle, elle n'est pas produite (à un moment donné) et elle n'est pas non plus détruite puisque, n'étant pas une chose réelle, elle ne peut avoir un dernier instant : ce dernier instant en effet ou bien doit produire un effet quelconque ou non ; s'il en produit un il n'est pas dernier (instant), et s'il n'est pas le (dernier), il n'y a pas destruction ; s'il n'en produit pas, étant donné qu'il est privé de tout pouvoir, ce qui caractérise le non-être, il n'existe pas ; et s'il n'existe pas, aucun des moments de la série, en remontant de proche en proche, ne saurait exister davantage ; s'ils n'existent pas, la série elle-même n'existe pas ; de quoi y a-t-il alors destruction ?

— Mais il produit un effet, ce dernier instant, dans une autre série, celle de l'omniscient.

— S'il y a relation de cause à effet, comment serait-ce une nouvelle série ? Car rien d'autre que la relation de cause à effet (entre les instants) ne fait déterminer l'unité d'une série.

— Ce n'est pas la simple relation de cause (en général) à effet qui fait déterminer l'unité d'une série, mais plutôt la relation de cause matérielle — *upādāna* — à effet. Or le dernier instant n'est pas cause matérielle de la connaissance omnisciente ; il en est la cause objective — *ālambanapratyaya* — ; d'autre part, la cause matérielle est la cause immédiatement antécédente et la connaissance omnisciente est produite par la cause immédiatement antécédente qui se trouve dans sa propre série Le dernier instant est sa cause objective

— Si la cause matérielle est de même espèce (que son effet), alors il n'est pas vrai que la conscience libérée et la connaissance omnisciente ne soient pas de même espèce.

— Autre opinion · mais il y a destruction de la série puisque l'effet produit est de caractère différent.

— (Alors), quand il y a continuation de la connaissance des formes, l'extinction (de la série, *nirvāṇa*) devrait venir de la connaissance d'un objet différent, mais puisque, d'une certaine manière, c'est la même connaissance qui continue, il n'y aura (en fait) pas d'extinction (de la série). Assez de digression.

D'autres, au contraire, considérant que l'ātman en sa réalité n'a pas pour nature la connaissance, mais a la connaissance pour qualité[1], disent que l'accès au Brahman de cet (ātman), c'est le fait pour lui de demeurer en sa forme propre, débarrassée de toutes ses qualités spécifiques. C'est en effet cet état où il n'est plus limité par les délimitations extrinsèques que sont le corps, les organes sensoriels, etc. qu'on appelle « Brahman » parce qu'il est immense — *bṛhat* —. S'il avait la connaissance pour nature propre, étant donné qu'il serait éternellement omniprésent et indépendant du corps et des organes sensoriels, avec la connaissance pour forme propre, il se rendrait proches les différents objets de toutes sortes, et son état transmigrant serait le plus vaste — *bṛhattara* —.

— Mais s'il ne connaît rien ?

— C'est donc qu'il n'a pas la connaissance pour forme propre. Le sens du radical *jñā* en effet est transitif, et s'il n'est pas lié avec un objet, il n'est pas logique (de l'employer).

— A ceux-ci on réplique : « (Il est) connaissance. »

— Comment cela ?

— Il est dit en effet dans la Révélation : « Le Brahman est Réel, Connaissance, Infinité (TaiU. 2 1 1) », « Connaissance, Béatitude (BAU. 3 9 28 7) », etc. La faute (logique) que vous dites n'existe d'ailleurs pas. De même que le feu, quoique capable de brûler (par nature) ne brûle que ce qui est approché (de lui) et combustible, non ce qui n'est pas approché et ce qui n'est pas combustible, de même aussi qu'un cristal de roche ou un miroir, quoiqu'ils soient transparents, étant lumière par nature, ne font voir que ce qui est placé près d'eux et susceptible (d'être reflété) grâce au fait que son image se forme en eux, de même ce *puruṣa* qui se trouve dans un corps, siège des expériences, fait l'expérience des sons et autres (données sensibles) qui sont apportés par ses organes, instruments de réalisations des expériences, grâce au fait que leurs images se forment en lui, quoiqu'il soit conscience éternelle. Aussi ne s'ensuit-il pas que tous voient toutes choses ; et dans l'état délivré il n'y a pas d'expérience des objets extérieurs. (16)

— Objection : pour un (être conscient) omniprésent tout est domaine objectif. Qu'a-t-on donc à en rapprocher ?

— On répond : même pour celui qui tient que la connaissance d'un ātman non-connaissant est produite par le contact avec le manas, etc., même pour lui, comment les expériences seraient-elles

(1) Les Naiyāyika et les Vaiśesika.

diversifiées (selon les individus) puisque tous les ātman seraient en contact avec tous les manas ? C'est par l'intermédiaire du contact avec le manas en effet que tous les objets (du manas) se trouvent être ses objets (à lui, l'ātman).

— Mais puisque l'expérience est fondée sur les actes (passés), la diversification de l'expérience a pour cause les actes (passés).

— Cette (diversification) n'est pas interdite non plus à celui qui croit que l'ātman est conscience. De plus, quand la vision de la non-différence est réalisée dans l'(ātman), tout revêt la nature de l'ātman, et puisqu'il n'y a plus d'objet à voir, même celui dont la nature est de voir ne voit plus, comme le feu, qui est ce qui brûle, ne brûle plus quand il n'y a pas d'objet à brûler, ou comme la lumière n'illumine plus quand il n'y a plus d'objet à illuminer. Cela a été dit : « Il n'y a pas en effet destruction de la vision du voyant, car elle est impérissable; mais il n'a pas de second, il n'est rien qui soit autre que lui et qu'il puisse voir (BAU 4 3 23). » « Là où tout n'était plus qu'ātman... (BAU 4 5 15) », etc. D'autre part, une libération qui est définie comme la cessation des qualités spécifiques (de l'ātman) telles que la connaissance, etc. ne diffère en rien de l'hypothèse de la destruction (selon les bouddhistes) ; en effet, l'absence totale de connaissance dans un être n'est pas différente de sa non-existence. Et qui rechercherait la non-existence d'un ātman qui est plus cher que tout ? La délivrance ne saurait alors être un bien pour l'homme.

— Objection : du fait qu'elle met fin aux douleurs de toutes sortes, même la destruction de l'ātman est visée (comme un bien) par l'homme : on en voit en effet qui, en proie à des malheurs et à des maladies terribles, cherchent leur propre destruction.

— C'est vrai, il y en a qui ont un corps comme fait de douleur, de qui tout plaisir a été arraché par de nombreuses maladies ; mais il n'en est pas ainsi pour les êtres transmigrants qui ont part à toutes sortes de bonheurs en abondance . ceux des dieux, etc. En ce cas, comme (la délivrance) était (tout à l'heure) un bien pour l'homme parce qu'elle mettait fin aux douleurs de toutes sortes, de même aussi elle ne devrait pas être un bien pour l'homme (ici) parce qu'elle fait cesser les plaisirs de toutes sortes ; mais en réalité, celui qui possède un état où il éprouve une suprême béatitude, débarrassé de toute douleur, c'est précisément lui qui possède ce qui est le bien de l'homme définitif. Assez de digression (là-dessus).

Par *akṣara* — « la syllabe » — on exprime (que le Brahman) est Parole, car le genre est indiqué par une (forme) particulière ; ou bien (on exprime par là, *akṣara* = « impérissable ») qu'il ne comporte pas de transformation (réelle), car dans une transformation réelle, étant donné que la propriété antérieure cesse d'exister, il y a quelque chose qui périt : pour exclure cela (on l'appelle « impérissable »).

(17) — Comment (le Brahman) est-il Parole ?

— D'après les textes révélés tels que · « Le Brahman suprême et (le Brahman) inférieur qui est la syllabe *om* (PrU. 5 2). » Et cette

(syllabe) ne requiert pas un objet signifié, car (un mot) qui se termine par le suffixe °*kāra* est ordonné à la forme propre du terme (sans référence à un objet extérieur à lui). On voit le suffixe °*kāra* (employé) après même ce qui n'est pas un phonème, à savoir un groupe de phonèmes : « Le terme *eva*, quel objet a-t-il », « le terme *ca*, quel objet a-t-il ?

— Mais cela s'explique autrement. Étant donné qu'il est impossible de méditer sur le Brahman qui est au-delà de toute particularité, on a enseigné ce symbole et l'on doit méditer sur le Brahman en s'appuyant sur ce symbole ; de même que, parce qu'il est impossible de rendre un culte directement à une divinité, on a enjoint qu'il fallait rendre ce culte devant du bois ou une pierre qui la représente parce que de cela on a une idée, de même (ici), la divinité sur laquelle on se concentre est rendue claire (par le symbole *om*). Ou encore il faut se concentrer sur le (Brahman) en lui donnant ce nom, car le *praṇava* l'exprime.

— On répond : « Concentrez-vous sur l'ātman comme « Om », (MuU. 2 2 6?) », « qu'il s'unisse (à l'ātman) comme « Om » (MNU. 24 2?) » : quand on mentionne *Om* (comme ci-dessus) comme une annexe d'un exercice de *yoga*, alors il en est ainsi ; mais quand il n'y pas mention de (mots) comme « qu'il s'unisse », etc. et que la phrase ne signifie rien de plus que l'identité, alors il n'en est pas ainsi, comme par exemple dans · « *Om*, c'est le Brahman, *Om*, c'est cet univers (TaiU 1 8 1) », « De même que, (traversées) par une tige... etc. Tout cet univers n'est autre que l'Om (ChU. 2 23 4). » Ici en effet, après avoir montré que, puisqu'elle continue dans toutes les paroles et que celles-ci ne l'abandonnent jamais, la syllabe *Om* est la réalité de la Parole, (l'*upaniṣad*) conclut que, du fait que le déploiement des formes (matérielles) non plus n'abandonne pas la forme de la parole, « tout cet univers n'est autre que l'*Om* ». Même lorsque la Révélation dit « Il faut se concentrer sur le Puruṣa suprême par elle seule (PrU 5 5) », là aussi cela suppose que l'on a fait connaître *(Om)* comme l'ātman universel. Et il n'est pas correct de dire que cette nature d'ātman universel (en lui) est métaphorique et destinée à le louer, car il n'y a pas contradiction à ce que (cette expression) ait son sens premier : en effet, cette forme de l'univers qui n'est pas connaissable par les autres moyens de connaissance, perception etc., mais est accessible par l'enseignement révélé n'est pas contredite ; l'absence d'accès par un moyen de connaissance ne supprime pas son domaine à un autre moyen Et par « C'est pourquoi celui qui sait... (PrU 5 2) » on enseigne la concentration par l'*Om* précisément pour celui qui sait qu'Il est l'ātman universel. Or cela il ne le sait pas par un autre (moyen de connaissance) ; aussi la phrase qui vient immédiatement avant sert uniquement à (exprimer) cela (i.e. l'identité de *Om* et du Brahman) ; après quoi vient l'enseignement de la concentration sur l'Être dont on sait (maintenant) qu'il est l'ātman universel. Ou encore, par « C'est la Parole seule qui engendra tous les mondes,

la Parole seule qui en eut de la jouissance, la Parole qui parla, etc. (?) », la Parole est révélée comme étant l'ātman universel. De même, dans l'hymne védique à la Parole, il est montré que la Parole est l'ātman universel, la souveraine universelle . « Je marche accompagnée des Rudra et des Vasu », dit la Parole elle-même (RS 10 125 1), tout comme Vāmadeva, s'éveillant à lui-même, dit : « J'ai été Manu et (18) Sūrya » (BAU 1 4 10).

De plus, les modifications sont reliées à la Forme originelle ; or le monde est relié à la forme de la Parole ; aussi le connaît-on comme une transformation réelle ou une manifestation phénoménale de la Parole.

— Comment y a-t-il continuité de la (forme de la parole dans toutes choses) ?

— C'est que (le monde) est à connaître par la connaissance de la (parole) dont il est affecté. En effet : la connaissance par la parole n'est pas comme celle qui vient de la vue, etc., car si l'on n'a pas conscience de la (parole) on n'a pas accès à l'objet ; elle n'est pas non plus comme la (connaissance inférentielle que donne) la fumée par exemple, en vertu d'une différence entre les objets de référence ; en effet : entre la connaissance « ici il y a du feu parce qu'il y a de la fumée » et la connaissance de l'objet à partir de la parole, la différence de caractère est clairement vue par tous du fait de la différence entre les objets de référence (que manifeste la première)[1]. Il en est encore ainsi pour la raison suivante . la relation de spécifiant à spécifié que l'on connaît entre les deux mots « lotus bleu » est précisément dans l'objet lui-même. Sinon, on aurait la connaissance d'un nouvel objet à partir de deux objets distincts l'un de l'autre comme par exemple dans . « Étant donné le fait qu'il est dressé, comme un corbeau se perche dessus, c'est un poteau » De plus, si la parole était cause d'une connaissance comme la fumée, elle ne donnerait pas de connaissance certaine qui ait même forme qu'elle : or, quand on a une connaissance certaine du feu par la fumée ou par un autre moyen de connaissance, elle ne prend pas la forme de la fumée ; tandis que, même pour des objets (connus) par un autre moyen, la connaissance certaine garde la forme de la parole ; et puisque l'on fait la même constatation aussi quand la connaissance vient de la parole, c'est que la connaissance est bien ainsi, et nous ne la déterminons pas comme une connaissance erronée due à la contiguïté (entre la parole et l'objet)

(1) *Vyadhikarana* · l'inférence se présente sous la forme *dhūmād agnih* (« feu parce que fumée »), où la différence même des désinences casuelles indique clairement que la fumée et le feu sont deux choses bien distinctes. Tandis que la connaissance verbale s'exprime en termes d'identité *ghato'yam*, « c'est une cruche », le démonstratif réferant à l'objet présent et le mot « cruche » employés au nominatif sont en relation de *sāmānādhikaranya*, ils ont même objet de référence Cf. au contraire ŚV *sphota*° 135 Dans tout ce développement, le terme « connaissance » traduit presque toujours skt. *pratipatti*, qu'il serait plus exact de rendre par « accès à (la connaissance) » Mais la lourdeur qui en résulterait ferait perdre le bénéfice de la précision

L'impulsion vers le sein (de leur mère) qu'ont les enfants, alors qu'ils repoussent autre chose, de même, ne peut exister tant qu'ils n'ont pas la connaissance certaine du « ceci » (indéterminé qui se trouve là) : car lorsqu'on ne sait pas de façon certaine si c'est un poteau ou un homme que l'on a (devant soi), on n'a d'activité fondée ni sur l'un ni sur l'autre ; et il n'y a pas de connaissance certaine qui ne soit affectée par la forme de la parole Si bien que même pour ces (enfants) qui possèdent les impulsions (laissées) par la parole des vies antérieures, la connaissance est déterminée de façon certaine seulement parce qu'elle est affectée par la forme de la parole. Dans ces conditions, nous savons que le monde qui est saisissable sous la forme de la (parole) est sa manifestation[1].

De plus, il y a des objets dont on parle couramment qui n'ont pas d'autre réalité que celle d'une manifestation de la (parole) ; d'autres encore qui ne sont pas de cette catégorie doivent être considérés de la même manière , par exemple : l'injonction et la prohibition (védiques) « Il faut faire, il ne faut pas faire... », l'objet d'une phrase, une collection (de choses) et des choses inexistantes comme le cercle de feu (engendré par le mouvement circulaire d'une torche enflammée), une corne de lièvre, etc. Parmi elles, l'injonction et la prohibition ne sont des incitations à agir et des interdictions d'agir ni passées, ni présentes ni futures puisqu'il s'ensuivrait qu'on n'a plus de différence entre « il a fait cuire, il fait cuire, il fera cuire».

— Elles ont rapport à ce qui est à faire.

— Non, car être à faire n'est pas élucidé comme étant en dehors des trois temps. C'est pourquoi l'injonction et la prohibition doivent être une simple intuition ayant rapport à l'incitation à agir et à l'interdiction d'agir et sans chose réelle correspondante ; mais l'intuition ne saurait être sans support objectif puisqu'elle est connaissance par nature, et elle n'est pas non plus dépourvue d'un rappel de la forme de la parole ; c'est pourquoi, ce qu'il faut dire, c'est que seule la Parole principielle se manifeste de telle ou telle manière en rapport avec l'incitation à agir et l'interdiction d'agir[2].

(19) Il en est de même pour l'objet de la phrase : la relation n'est rien en plus des termes en relation, et le terme en relation n'est pas différent du terme qui n'est pas en relation (et par conséquent ne saurait donner l'objet de la phrase). D'autre part, la connaissance n'est pas vide d'objet à connaître et il n'y a pas de connaissance (comportant) une formation mentale qui ne soit affectée de la forme de la parole ; il est donc juste de dire que c'est uniquement la Parole principielle qui se manifeste de telle ou telle manière. C'est encore ainsi qu'il faut raisonner pour une collection, telle qu'une forêt, ou des choses qui n'existent pas comme un cercle de feu.

(1) Cf. VP I 1 et 120 notamment
(2) Cf. VV sous kā 28, notamment p 286 sq.

De plus[1], quoique l'on ait la connaissance de choses comme par exemple la note de musique *ṣaḍja* ou comme une vache, avant la parole, cependant elle n'est pas de même sorte qu'au moment suivant l'intervention de la parole. La connaissance qu'on a auparavant, en effet, n'est pas discriminée, tandis qu'ensuite elle est très clairement discriminée. C'est ainsi que les bouviers, les bergers, etc. donnent un nom (à leurs bêtes) pour en avoir une connaissance bien discriminée. Ainsi donc, étant donné que l'on constate la supériorité de la connaissance d'un objet quand celui-ci est joint à la parole et que, lorsque cette conjonction a disparu, (la connaissance) est diminuée, puisque des brins d'herbe par exemple, qui ont cependant été perçus consciemment par quelqu'un qui marche sur un chemin, sont comme s'ils n'avaient pas été perçus, le fait pour la conscience d'être conscience en acte dépend seulement de la forme de la parole ; pour certains encore, la conscience en acte n'est autre que le pouvoir de la parole. Et même quand la (conjonction de l'objet avec la parole) a disparu, il y a pouvoir de la parole à l'état subtil. Puisque de toute manière la connaissance de l'objet à connaître dépend de la forme de la parole, tout objet à connaître est connu comme étant en relation avec la forme de la parole ; ainsi donc, il en est une modification ou une manifestation phénoménale, comme la cruche par exemple (est une modification) de l'argile ou comme la lune (reflétée) dans une vague sur l'eau est (une manifestation phénoménale) de la lune.

— D'autres croient que le Brahman se transforme réellement d'après un exemple comme celui de l'argile.

— Cela est rejeté quand on dit : « (Il est) impérissable. »

— Comment cela ?

— Parce que la Révélation dit en divers endroits : « (Il) est immuable (BAU 4 4 20) », « (Il est) éternel (ŚvU 6 13). »

— Autre opinion : même si (le Brahman) se transforme réellement, du fait qu'il ne perd pas son identité, son éternité n'est pas détruite, selon ce qui a été dit : « Ce en quoi, même une fois modifié, l'identité n'est pas détruite, cela aussi est éternel » (Cf. MBh I 7 22).

— C'est vrai, cependant, s'il y a transformation (de l'ātman) par tout lui-même, étant donné que sa forme pure n'existe plus, il n'est plus éternel ; et s'il y a transformation partielle, étant donné qu'il a des parties, son éternité et son unité sont détruites On forme cette idée de pureté, d'éternité, d'unité dans le Brahman sur le modèle de l'éther ; même quand on lui attribue par l'imagination des délimitations, l'éther reste cependant non (affecté) par ces délimitations imaginaires et illimité. Si (l'on parle) d'une transformation réelle d'une partie imaginaire, celle-ci (n'existe) justement que pour l'imagination. Cela est donc bien dit : « (Il est) impérissable. »

— Certains ont compris que le Brahman est tout d'après des textes révélés comme : « Il a toutes les odeurs, toutes les saveurs

(1) Cf. VP I 119 vṛtti.

(ChU. 3 14 2) » ; dans ces conditions, du fait qu'il peut avoir l'expérience des objets (des sens), les objets relèvent de l'ātman qui est lumière par nature et il est logique qu'ils soient mis en lumière ; si (l'ātman) était autre (qu'elles), il serait impossible que les choses inconscientes soient mises en lumière.

(20) — On leur réplique : « (Il) n'est pas toutes choses. »

— Comment cela ?

— Parce qu'il est nié qu'il soit affecté de toutes les différences « (Il) n'est ni grossier, ni subtil, ni court... (BAU. 3 8 8). » S'il n'était pas séparé de toutes les différences, il n'y aurait pas délivrance complète : une chose en effet ne peut se séparer de sa nature, par exemple le feu de la chaleur. Même si (l'ātman) pouvait se séparer dans une certaine mesure, étant donné qu'il n'y aurait pas destruction de la continuité du déploiement des différences, il n'y aurait pas séparation complète et l'état transmigrant serait par conséquent éternel. De toutes manières, le déploiement (des différences) par la faim, la soif, etc., serait son être et on ne saurait avoir la destruction de ce déploiement (chez tous à la fois). Il n'y aurait alors pas de délivrance complète pour le partisan de l'unicité de l'ātman ; tandis que, pour celui qui croit à la multiplicité des ātman, il y aurait destruction (du déploiement de la différence) pour l'un et non pour un autre et on aurait ainsi la distinction entre les délivrés et les transmigrants. C'est pourquoi le Brahman n'est pas fait du déploiement (des différences), et ce qu'il faut dire, c'est que ce déploiement n'est qu'un jeu de l'inconnaissance.

— Si donc le déploiement (des différences) n'est qu'un jeu de l'inconnaissance, alors le fait d'être vide de déploiement est la réalité absolue ; c'est cette (vacuité) même qui est le Brahman, puisqu'elle est la réalité absolue ; et dans ces conditions, sa forme est révélée simplement par la négation du déploiement « Il n'est pas ainsi, pas ainsi (BAU 3 9 26) », « Il n'est ni grossier, ni subtil, ni court ».

— A cela on a répondu : « (Il est) tout. » Voici ce que l'on a voulu dire : le Brahman n'est pas fait du tout, mais tout est fait du Brahman, tout a forme par la forme du Brahman, mais ce n'est pas un vide pur et simple, car, étant donné qu'alors l'état délivré serait éternel, il s'ensuivrait que l'enseignement et les activités qui l'ont pour but seraient inutiles.

— Quoique l'on soit perpétuellement délivré, la transmigration (est) fondée sur l'inconnaissance.

— Si l'inconnaissance est l'absence de (toute) appréhension, comment donc le monde transmigrant serait-il fondé sur elle ? Car cela est la même chose aussi dans l'état délivré (i.e. il n'y a plus du tout d'appréhension d'objet), et tout comme en elle, rien ne saurait être mis en lumière. Si l'inconnaissance est une appréhension non conforme à l'objet, alors il n'y a donc pas vacuité totale (de l'état transmigrant). De par la déclaration révélée que « cet univers est plein de ce Puruṣa (MNU. 10 4) » et (cette autre) que « cet univers

n'est que l'ātman (ChU 7 25 2) », il est enseigné que l'ātman est en tout, et aussi parce que, par « Comment l'être naîtrait-il du non-être (ChU 6 2 2) », la vacuité est niée *ipso facto*. En effet, c'est un être positif qui, lorsqu'il n'est pas mis en lumière tel qu'il est, est mis en lumière avec une forme surimposée et non-existante. S'il était vide, à quoi surimposerait-on (cette forme), qu'est-ce qu'il y aurait à mettre en lumière ? Il y aurait absence de cause pure et simple. D'autre part, par l'enseignement de sa forme « (Il est) connaissance, béatitude (BAU 3 9 28 7) », le Brahman n'est pas la simple absence de tout, mais bien plutôt il est l'ātman de tout.

— Certains cependant croient que, étant donné qu'on ne voit jamais de plaisir seul, parce qu'il est toujours accompagné de douleur, un état qui serait disjoint de toute douleur n'existe pas ; en effet, on ne connaît aucun être vivant qui ne soit qu'heureux ou qui ne soit (21) que malheureux, mais le plaisir n'est plaisir que pour celui qui a une douleur ; le contact de la pâte de santal n'est plaisir que pour celui qui souffre de la chaleur.

— Là-dessus on a dit : « (Il est) le Sans-crainte ». L'état de Brahman est en effet complètement libéré de toute crainte ; il ne comporte pas même la moindre affliction, selon les déclarations répétées de la Révélation sur l'absence de crainte : « Le Brahman est sans crainte (BAU. 4 4 25) » etc. En effet : il n'y a dans le Brahman aucune crainte qui lui vienne de sa nature propre, car ce serait contradictoire avec sa forme bienheureuse ; et il n'y en a pas non plus d'adventice qui ait une cause (quelconque), car il est sans second (i.e. il n'y a rien d'autre que lui) ; cela a été dit : « la crainte vient d'un second (BAU. 1 4 2) ». D'autre part, le plaisir ne consiste pas en cessation d'une douleur (seule), raison pour laquelle le plaisir ne serait plaisir que pour celui qui a éprouvé de la douleur. On a déjà développé cela auparavant.

— Autre manière (d'expliquer *abhaya*) : ici, certains croient que, même ceux qui sont considérés comme délivrés, ont la crainte de revenir (en ce monde). En effet, ici-bas, ceux qui sont faits de connaissance sont ou bien distincts du Brahman, ou bien non distincts ; (dans la première hypothèse), ils devraient être distincts soit d'eux-mêmes, soit grâce au Brahman lui-même qui agirait en vue de sa jouissance, ou par manière de jeu ou pour montrer sa puissance, ou enfin par nature ; ou bien cette distinction (entre les ātman et le Brahman) est fondée sur l'inconnaissance ; ou bien ce sont les ātman faits de connaissance seuls qui sont exprimés par le terme *brahman*, car le Brahman n'est rien d'autre ; leur transmigration est alors fondée sur l'inconnaissance des actes[1], ou bien sur la convenance mutuelle entre l'agent et l'objet de la connaissance. Maintenant, si

(1) D'après le commentaire, il s'agit de cette forme fondamentale de l'inconnaissance qui attribue à l'ātman les actes qui ne relèvent que du corps et qui attache l'ātman à la transmigration.

elle est fondée sur la convenance mutuelle, étant donné que cette convenance ne disparaît pas, la crainte de la renaissance est irréductible.

— Mais une fois que (cette convenance) a produit son effet, il n'y a plus renaissance.

— Alors, une fois que l'on a perçu un son par exemple, on ne devrait plus le percevoir de nouveau.

— Mais la Forme Originelle dont les modifications sont sans fin cesse d'agir quand elle est perçue comme l'ātman de toutes (les modifications) et n'est plus active que pour faire percevoir sa forme non modifiée.

— Mais précisément à cause de l'infinité de ses modifications, sa perception comme l'tāman de toutes n'est pas possible, si bien que même pour celui qui sait que les « qualités » (de la forme originelle) et les *puruṣa* sont différents, la renaissance serait possible. Si (la transmigration) est fondée sur les actes (passés) causés par l'inconnaissance, également, étant donné que la transmigration est sans fin comme sans commencement et que le temps où les actes arrivent à maturité n'est pas fixé, la crainte d'un nouveau retour n'est pas plus écartée dans l'état libéré que dans l'état de résorption cosmique (avant une nouvelle recréation) Si (la transmigration) est fondée sur l'inconnaissance également, étant donné que l'activité de cette dernière est sans cause et sans but, qui pourrait l'empêcher de recommencer toujours de nouveau de la même manière ? C'est de la même manière que l'on se voit revenir (à l'état de veille) après avoir eu accès au Brahman dans le sommeil profond. Mais si le Brahman, qui est autonome, est cause des expériences que les vivants font avec leur corps et leurs sens s'ils sont distincts de lui ou, s'ils ne le sont pas, comme il les distingue (de lui) par des causes comme l'expérience sensible, etc., il n'est pas impossible qu'ils soient à nouveau liés à un corps, etc. En effet Lui qui est autonome, soit par jeu, soit (22) pour montrer son autonomie, ou bien de par sa nature, il pourrait (les) lier à nouveau comme un seigneur de ce monde-ci.

— Mais le (Seigneur) est soumis aux (lois) des actes (passés), il n'est donc pas autonome par rapport aux actes (passés).

— Cependant, étant donné que les actes sont sans fin et qu'il n'y a pas de limite fixée à leur temps de maturité, même au-delà d'une centaine de *kalpa*, il est possible d'être à nouveau lié (à un corps) par les actes dont le temps de maturité est arrivé, car le dépôt des actes n'est pas celui d'une seule naissance (i.e. il s'étend sur tout le temps). En effet ce n'est pas seulement le moment de la mort qui manifeste (que les actes sont arrivés à maturité), mais aussi le lieu, le temps, etc. Il en est ainsi : même dans un seul corps (i.e. dans le temps d'une seule vie), on peut constater que l'on goûte le fruit des actes (passés) successivement, car il est impossible que des actes qui donnent lieu à des expériences (relevant) d'espèces (d'êtres) incompatibles resurgissent (pour donner leur fruit) et disparaissent (après

avoir donné leur fruit) simultanément ; sinon il s'ensuivrait que les enfants morts-nés sont sans acte (passé à faire fructifier) et sont libérés complètement.

— (Siddhāntin .) C'est à cela que l'on répond : « (Il est) le Sans-crainte ». Car c'est de l'obtention définitive de la paix que parle la Révélation. Quand on l'a (obtenue) on n'a plus de crainte de la transmigration , car il n'y a plus de retour à la transmigration qui ait pour cause les actes (passés) ; en effet par la Connaissance, même les actes qui n'ont pas encore fructifié par la pénitence, quoiqu'ils soient sans fin, sont détruits. Il est dit en effet : « Le feu de la connaissance réduit en cendres tous les actes de cette manière (BhG. 4 37). » De même : « Ses actes périssent » (MuU. 2 2 8). Ou encore, quand la connaissance a mis fin à l'inconnaissance, alors la distinction entre agent, acte et fruit ne peut être que résorbée. Comment serait-elle (encore) possible ? Elle ne peut même plus avoir pour condition l'inconnaissance, puisqu'il n'y a plus de cause pour que celle-ci soit active (à nouveau). En effet, l'inconnaissance est sans commencement, et puisqu'elle est sans commencement, elle ne requiert pas de cause : la cause n'intervient que s'il y a non-existence antérieure. Quand il n'y a pas de non-existence antérieure, à quel moment la cause aurait-elle à fonctionner ? Ce qui existe (déjà) en effet n'a pas à être produit par une cause. Mais l'(inconnaissance), une fois extirpée par la connaissance, devrait entrer en activité après avoir été antérieurement non-existante ; et elle ne saurait (alors) le faire sans raison. Tandis que dans l'état de sommeil profond, c'est seulement (le pouvoir) de projection (des objets à l'extérieur) qui a cessé d'exister, la disposition laissée par lui et la non-appréhension (de la réalité), elles, n'ont pas cessé d'exister ; sinon (le sommeil profond) ne différerait pas du quatrième (état, i e. l'état ultime d'union sans retour au Brahman) ; c'est à cause de l'absence de ce seul (pouvoir) de projection qu'on l'appelle « accès au Brahman ». C'est pourquoi on a bien fait de dire qu'(Il est) « le Sans-crainte ».

— Quel moyen de connaissance droite avons-nous pour accéder à cet objet (i.e. le Brahman) ? Ce n'est certes pas la perception, puisqu'elle a pour domaine les différences qui sont ce qui est opposé au (Brahman). Ce n'est pas non plus l'inférence, puisqu'elle s'appuie sur la (perception) ; ni l'analogie, puisqu'elle a pour domaine la ressemblance et que celle-ci a pour substrats des (êtres) différents ; quant au raisonnement par présomption, (il s'applique) à ce qui lui est opposé puisqu'on ne peut s'en servir sans une différenciation. En effet la non-différence elle-même est d'accès difficile sans une distinction entre l'agent de la connaissance droite, (son objet et la connaissance elle-même), et la non-existence ne suffit pas non plus à faire accéder à la réalité d'une chose positive, ni à la non-existence (23) du déploiement (des différences), puisque celle-ci est rendue impossible par l'existence de la perception et autres (moyens de connaissance

droite)[1]. La Tradition non plus ne s'y applique pas : ni celle qui a pour auteurs les *āpta*, parce qu'elle a pour domaine ce qui est déjà accessible par un autre moyen de connaissance valide ; ni celle qui est autonome parce qu'elle consiste en injonctions et prohibitions et que celles-ci ne peuvent s'appliquer à une réalité déjà existante ; et cette dernière n'est pas non plus moyen de connaissance droite indépendamment (des injonctions et prohibitions), quand elle a pour domaine des choses déterminées par avance, car si elle ne fait que répéter une chose déjà existante, elle dépend d'un autre moyen de connaissance droite, (la perception). D'autre part, c'est par l'usage courant que l'on accède à la capacité (expressive) de la parole, et dans l'(usage courant) on se sert des mots pour (exprimer) des objets en relation avec quelque chose à faire, seulement en tant qu'ils sont ordonnés à quelque chose à faire, car c'est ainsi qu'ils ont un objet ; en effet, une parole qui ne servirait pas à inciter à l'action ou à empêcher d'agir serait sans objet. De plus, ce n'est pas par la répétition d'une chose déjà existante que l'on apprend la relation de la parole (avec son objet), mais plutôt à partir (d'une parole) qui incite à agir : c'est en effet quand on infère la connaissance d'un objet (chez un autre) à partir de son activité que l'on connaît la capacité qu'a la parole d'(exprimer) cet (objet). Dans ces conditions, on ne connaît pas de pouvoir des mots (pour exprimer) des objets dépourvus de relation à une activité ; s'il en est ainsi, comment des mots dont la capacité (expressive) n'est pas encore connue la feraient-ils connaître en relation avec un objet déjà existant ? De plus, si le même objet est déjà connu par un autre moyen de connaissance, alors la parole n'en est plus le moyen de connaissance droite. S'il n'est pas déjà connu, elle l'est encore moins, puisque ce qui n'est pas objet de mot ne peut être du domaine d'une phrase ; en effet, ce sont les objets des mots seuls qui, en tant que particularisés (les uns par les autres) deviennent objet de la phrase Mais ce qui est absolument invisible, n'étant pas accessible par un mot, ne peut entrer dans la composition de l'objet d'une phrase qui est fait de la conjonction entre les objets des mots, ni à titre subordonné, ni à titre principal. De plus, une réalité dont toute délimitation a disparu n'est même pas objet de connaissance , tout accès à la connaissance en effet procède par délimitation « (c'est) ainsi », « (ce) n'(est) pas ainsi » ; sinon, rien ne serait connu ; quand toute particularité a disparu, comment y aurait-il accès à une connaissance ?

— A cela on répond :

2. Les poètes inspirés expliquent qu'Il est bien connu par la Révélation transmise et ils le décrivent au moyen de la résorption complète du déploiement des différences.

(1) L'*abhāva*, accepté par les Mīmāmsaka au nombre des *pramāna*, n'est applicable que pour les objets qui ne sont saisis par aucun des *pramāna* positifs. Ce n'est pas le cas du déploiement cosmique.

On expliquera que, bien que (la Révélation) parle d'un objet déjà existant, elle est sans auteur et indépendante ; de plus dans l'usage courant, il n'est pas vrai que les paroles aient pour seul but ce qui est à faire. En effet : l'énoncé de choses agréables, tel que « Tu as de la chance, c'est un fils qui t'est né », n'est ni pour inciter à agir ni pour empêcher d'agir, il est visible qu'elles ont pour but de faire plaisir ; et l'on n'enseigne pas non plus par là une activité telle que : « Sois heureux », puisque cela est réalisé, indépendamment d'un enseignement, par la seule vertu de la chose (annoncée).

— On pourrait croire qu'il y a là précisément une sorte particulière d'activité et que c'est elle qui constitue l'intention de ces paroles.

— C'est vrai, il y a une intention (de ce genre) dans la mesure où (ces paroles) produisent (le bonheur), mais non en tant qu'elles font connaître une (activité à exercer) ; au contraire, la connaissance (qu'elles donnent) est tout entière relative à l'objet déjà existant et seulement à lui. Et puisqu'une parole qui aboutit simplement à (la (24) connaissance) d'un objet déjà existant est ainsi pourvue d'un but, on ne peut lui supposer une opération qui déboucherait sur une activité. De plus, un homme est incité à agir, soit qu'on l'ait incité relativement au moyen (de se procurer un plaisir), soit que, alors qu'il n'avait pas été incité auparavant à agir relativement au but parce qu'il en ignorait le moyen, (on l'y incite) en lui faisant connaître le moyen. Or ici, (il n'est pas incité à agir) relativement au moyen, à savoir la naissance d'un fils, puisque celle-ci est déjà réalisée ; il ne l'est pas non plus relativement au but, le plaisir, puisqu'il n'y a pas de nouvelle opération qui l'ait pour objet. De même, les paroles de méchantes gens qui expriment des choses désagréables dont le but est de (produire) du chagrin, ne prescrivent ni d'agir ni de cesser d'agir pour la même raison que ci-dessus. De même, pour que cesse la frayeur de celui qui se croit entouré d'un serpent alors qu'il est entouré d'une corde, l'expérience montre que l'on énonce (simplement) ce qui est là, plutôt que de prescrire de ne pas avoir peur. Il y a prescription, en effet, quand l'homme, après avoir pris connaissance de l'objet de la prescription, se met à agir ou cesse d'agir, soit en vertu de la prescription, soit encore à cause d'un désir, (mais de toutes façons) en s'appuyant sur cette connaissance (de l'objet de la prescription). Ici, au contraire, on met fin à la frayeur de cet (homme) simplement par la connaissance de la réalité, sans qu'il ait besoin d'une prescription ou d'un désir, uniquement parce qu'il n'y a plus de raison (d'avoir peur). Quand il s'agit de faire cesser la frayeur, l'homme agit de lui-même car il s'agit là d'un bien pour l'homme, il n'a donc pas besoin de prescription ; il n'en a que faire également relativement au moyen de (faire cesser la frayeur), à savoir la connaissance de ce qui est là, car celle-ci se produit simplement à partir des mots : « C'est une corde et non un serpent », et c'est une opération succédant à la connaissance du sens des mots qui est fondée sur une injonction. De même, les paroles par lesquelles on donne des nouvelles

de régions éloignées ont pour objet de faire cesser l'impatience des curieux qui ont posé des questions ; elles sont donc tout entières relatives à des choses qui sont déjà arrivées et ne sont destinées ni à éviter ni à acquérir (quelque chose).

De plus, même dans un cas où la connaissance d'un objet déjà existant rend possible d'éviter ou d'acquérir, comme par exemple, lorsqu'on dit : « Ce chemin a des obstacles, ce terrain a un trésor », même là l'opération de la parole ne concerne pas l'acte d'éviter ou d'acquérir, parce qu'elle se termine à l'objet déjà existant ; après avoir eu accès à l'objet existant par la parole, on se rappelle qu'il est cause d'un avantage ou d'un dommage — ce qu'un autre moyen de connaissance a fait connaître — et l'on est alors poussé à agir par le désir ou détourné d'agir par l'aversion.

— Mais celui qui emploie ces mots le fait avec une idée en tête et il emploie les mots soit pour pousser son auditeur à agir, soit pour le détourner d'agir ; si bien que la parole est tout entière relative à une activité ou une cessation d'activité. En effet, voici les mots qui devraient être employés dans les (exemples invoqués ci-dessus) et que l'on n'emploie pas : « Il ne faut pas prendre ce chemin », « empare-toi du trésor qui est ici ».

— Non, cet (argument) n'est pas solide, car même une parole qui est tout entière relative à un objet déjà existant ne perd pas son caractère de cause auxiliaire par rapport à une activité ou une cessation d'activité, grâce à l'accès (qu'elle donne) à l'objet existant ; (il en est d'elle) comme d'une perception, etc. : la perception, par exemple, dont l'opération est complètement achevée par la connaissance droite d'un objet existant et qui n'a pas pour objet, même pour (25) une part, une activité ou une absence d'activité, ne perd pas son caractère de cause auxiliaire d'une activité ou d'une absence d'activité ; il en est de même aussi pour la parole (Ma position) est sans défaut.

— C'est l'activité ou la cessation d'activité que celui qui parle a en vue.

— Ce n'est pas ce qu'il a en vue qui donne son objet à la parole, mais plutôt la capacité (de cette dernière). Sinon, il faudrait aussi que l'obtention des divers biens de l'homme, par l'intermédiaire de l'acquisition du trésor, soit aussi objet de la parole, puisque celui (qui parle) l'a en vue. Quand, avec une activité ou une cessation d'activité en vue, on désire connaître quelque chose par la perception etc., l'activité et la cessation d'activité, quoique visées, ne sont pas les objets propres de la connaissance perceptive. De même, quoique visées, l'activité et la cessation d'activité ne sont pas les objets de la parole. Il en est encore ainsi pour la raison suivante : l'un a l'idée d'acquérir, un autre est indifférent. Si c'était là l'objet de la parole, tout le monde devrait avoir seulement l'idée d'acquérir.

D'ailleurs l'accès à la relation (entre la parole et son objet) ne vient pas du seul usage de phrases qui incitent à agir — par quoi on

devrait admettre qu'elles sont uniquement faites pour inciter à agir, — car on observe qu'il (se produit) aussi autrement. (Entendant les mots) : « Devadatta fait cuire du riz dans la marmite avec du bois », quelqu'un qui ne connaît pas encore l'objet du mot *kāṣṭha* (« bois »), mais qui connaît l'objet des autres mots et des désinences, comprend, quand il voit ce qui sert d'instrument pour l'objet de *pacati* (« il fait cuire ») que c'est là l'objet du radical nominal *kāṣṭha*. De même, à partir de paroles qui énoncent ce qui est avec l'intention de donner de la joie, du chagrin ou du réconfort, on a la connaissance de leur relation avec les (objets) qui causent la joie, etc. En effet (il est vrai que), de la vue d'une activité particulière, (l'enfant qui ignore le sens des mots) infère (chez celui qui agit) la connaissance de cette activité particulière ou la connaissance de sa cause (à savoir l'ordre reçu), et qu'en l'absence d'une autre cause, vu la proximité immédiate des paroles, il suppose que la parole a la capacité de faire connaître cela ; mais exactement de la même manière, de la vue de la joie par exemple, on infère la connaissance (chez celui qui se réjouit) de la cause de la joie, et du fait de la proximité immédiate des paroles (« un fils t'est né »), on suppose que ce sont ces paroles qui ont la capacité de (produire) cette (connaissance) Sachant déjà par un autre moyen de connaissance que la naissance d'un fils est la cause de cette joie, en l'absence d'une autre (cause), (le témoin ignorant du sens des mots) sait que la phrase « Un fils t'est né » a été employée par une personne compétente pour (faire connaître) la naissance du fils et il arrive à cette conclusion que c'est précisément la naissance de son fils que le (père) a apprise par cette phrase. C'est ainsi qu'à partir de l'emploi (des mots par l'un) et de la connaissance (de l'autre), il comprend que la phrase a la capacité de (faire connaître) cet objet.

— Disons plutôt que, dans l'usage profane, toutes les paroles incitent à agir ; et c'est de là que l'on accède à la relation.

— Même ainsi, il faut discuter : est-ce que les mots différents des mots injonctifs sont ordonnés à (l'expression) de leur seul objet propre, ou bien sont-ils ordonnés à la connexion avec un objet qui est à faire, ou encore sont-ils ordonnés à la connexion entre les seuls objets des mots ? S'ils sont entièrement relatifs à leur seul objet propre, alors il n'y a pas connaissance d'un objet de la phrase, et il serait inutile de se servir (des mots) ; c'est pourquoi ils sont ordonnés (26) à une mise en relation avec d'autres objets. Si cela suffit à rendre possible l'emploi (des mots) et la connaissance (qu'ils donnent), il n'y a pas de preuve pour (décider) de quelle sorte particulière de mise en relation il s'agit en effet, celui qui veut imaginer une sorte particulière de relation, c'est une relation avec les autres objets (de mots) qu'il imagine. Si bien que, même sans quelque chose à faire, la connaissance d'un objet particulier déjà existant se réalise de par la connexion des objets des mots les uns avec les autres Et il faut nécessairement reconnaître qu'il en est ainsi s'il en était autrement, étant donné que dans l'usage profane la relation entre les objets des

mots est ordonnée à l'intention de dire (quelque chose) et que cette (intention) est absente dans le Veda, on ne pourrait avoir la connaissance de l'objet du Veda. De plus, si tous les (objets des mots) étaient reliés à ce qui est à faire, il n'y aurait pas de relation des objets des mots entre eux ; en ce cas, on ne connaîtrait pas la prescription (védique) comme portant sur des objets de mots particularisés et celle-ci pourrait être obtenue simplement par un seul objet de mot

— Mais la prescription n'empêche pas la mise en relation (de subordination) — *viniyoga* — (des objets des mots à l'intérieur de la phrase) puisqu'elle s'applique à un domaine particularisé.

— La mise en relation vient donc d'abord, la prescription ensuite.

— Que tirez-vous de là ?

— Il y a dans le mot une capacité (d'exprimer) aussi une relation entre les objets en dehors de toute prescription, et elle est indépendante de la prescription, puisque c'est quand (les mots) sont déjà reliés entre eux qu'ils entrent en relation avec la prescription. La connexion (entre les objets des mots) n'est donc pas fondée sur le besoin qu'ils auraient d'une prescription : cela, nous l'expliquerons (dans le *Niyoga-kāṇḍa*). Même une chose qui n'est pas encore connue par un autre moyen de connaissance et dont la relation avec son mot propre n'est pas encore connue peut être élucidée par la parole au moyen de la négation de particularités, car les mots (exprimant) les particularités et la négation ont, eux, leurs relations respectives à leurs objets connues. Ainsi le (Brahman) est enseigné uniquement de cette manière : « Il n'est ni grossier (ni subtil ..) (BAU 3 8 8) », comme étant au-delà de toutes les particularités C'est cela que dit (la kārikā ci-dessus) . « au moyen de la disparition complète du déploiement des différences », et c'est aussi ce que l'on expliquera (par la suite)

Autre sens (de la kārikā) ci-dessus · on a dit qu'une réalité dont toutes les particularités ont disparu n'est même plus objet de la connaissance. A cela, on répond : c'est seulement en supprimant ses particularités que la parole dépose dans la pensée — *buddhi* — une (chose en sa réalité), par exemple la réalité de l'or. En effet, on ne voit pas la réalité de l'or sans qu'elle soit affectée de différences de configuration : boule, collier, etc. ; mais ce ne sont pas celles-ci qui constituent la réalité de l'or, car, même lorsqu'elle cesse d'avoir une certaine configuration, elle existe encore dans une autre. Bien plus, même une réalité qu'on ne peut discriminer par la perception des différentes configurations qui l'affectent est connue en elle-même par la pensée au moyen de la négation des différences et on peut la faire connaître à un autre (par la parole) ; c'est précisément ce processus de la connaissance qui est décrit par la Révélation elle-même quand elle dit · « Pas ainsi, pas ainsi (BAU 3 9 26). » De même, d'autres disent : « C'est l'être en général qui demeure à la fin quand les genres sont résorbés (VP. III 2 11). » D'autres encore : « Grâce à la surimposition et à la négation le non-déployé est déployé (?). »

Maintenant, voici ce qu'il faut discuter : est-ce toute la Révélation qui décrit le Brahman au moyen de la disparition complète du déploie-

ment des différences, ou bien est-ce une partie de cette (Révélation) ? A cela certains répondent : partout dans la Révélation, la disparition d'une certaine différence de quelque chose est connue ; par exemple, (27) dans « Que celui qui désire le ciel sacrifie », le corps ne fait plus partie de la personne elle-même. En effet, on apprend ici que celui qui est habilité (à sacrifier selon cette injonction) est capable de jouir du ciel en tant qu'il est différent de son corps, ainsi le corps ne fait plus partie de la personne elle-même. De même, dans « On doit apporter (l'eau) avec le pot à lait du (sacrifiant) qui désire du bétail (Āp.ŚSū. 1 16 2 ?) »,étant donné que cela s'adresse à quelqu'un qui est déjà habilité (à accomplir le sacrifice de nouvelle et de pleine lune), toute différence dans la personne habilitée disparaît[1]. De même encore, dans les injonctions positives et les prohibitions, il y a disparition des activités spontanées qui sont fondées sur l'attachement, etc., directement dans les prohibitions, et dans les injonctions positives par la prescription d'une autre activité ; dans l'usage profane aussi, ou bien on empêche directement de (prendre) le mauvais chemin ou bien (on en détourne) par l'indication d'un autre chemin. Ainsi donc, au moyen de la disparition des différentes activités spontanées fondées sur l'attachement etc., les injonctions positives de rites, comme on peut le constater *de visu*, contribuent à habiliter (le sacrifiant) à la connaissance de l'ātman[2]. En effet c'est pour celui qui est apaisé, maîtrisé, concentré qu'on enseigne la vision de l'ātman ; elle est (devenue) possible en effet, car celui qui est fasciné par les objets des sens et dont la conscience est prête pour les activités qui les procurent ne peut se concentrer sur l'ātman ; tandis que celui qui est devenu indifférent aux activités spontanées et dont la pensée est réfrénée est habilité à la vision de l'ātman, car il en a la capacité.

D'autres, cependant, ont l'opinion suivante : celui qui n'a pas réalisé ses désirs et dont la pensée est affligée de désirs n'est pas susceptible de la vision du suprême Non-Duel ; mais, après s'être débarrassé de ses désirs par les rites, il comprend que l'ātman non-duel est supérieur au séjour de Prajāpati (qui est gagné par des sacrifices) d'une durée de mille ans Dans ces deux thèses donc, la totalité de la Révélation est relative à une seule chose à faire · la connaissance de l ātman.

Selon d'autres, les injonctions de rites n'ont que des effets séparés ; mais ce sont elles qui amènent l'homme (au point) où il est habilité à la connaissance de l'ātman, puisque n'y est pas habilité celui qui n'a pas acquitté ses trois dettes · « Après avoir acquitté ses trois dettes, qu'il applique sa pensée à la délivrance (MS 6 35). »

(1) Il s'agit d'un « fruit » additionnel a l'intérieur du *darsapūrnamāsa* (sacrifice de nouvelle et de pleine lune), à savoir du bétail qui est obtenu par le rite indiqué ici Le sacrifiant qui exécute le *darsapūrnamāsa* désire le ciel C'est le même qui désire le bétail Aussi, malgré la mention de l'*adhikārin* sous deux formes *svargakāma* et *pasukāma*, c'est du même homme qu'il s'agit et la différence entre les deux formulations est négligée

(2) A noter qu'il ne s'agit pas d'une transformation psychologique qui préparerait une conversion, mais simplement du fait que l'exécution des rites détourne des activités naturelles en ne laissant pas de temps pour elles

D'autres disent au contraire : du fait même que tous les rites ont leur conjonction (avec la connaissance de l'ātman mentionnée) séparément ils ont un rapport à l'habilitation à la connaissance de l'ātman, d'après la Révélation qui dit : « Ils désirent connaître l'(ātman) par le sacrifice, (le don et une ascèse impérissable)... (BAU 4 4 22) », et « Quel que soit le *darvihoma* qu'il offre en sacrifice, sa pensée devient non-affectée (par les passions) (?). »

(28) D'autres expliquent que les rites touchent à l'habilitation à la connaissance de l'ātman en tant qu'ils y préparent l'homme · « Par les grands sacrifices et les sacrifices, le corps devient brahmique » (MS. 2 28) et « Celui qui a ces quarante préparations rituelles et les huit qualités de l'ātman... (Gau DhSū 1 8 25) [1] »

D'autres expliquent exactement l'inverse, à savoir que c'est la connaissance de l'ātman qui fait partie de l'habilitation aux rites en tant qu'elle y dispose l'agent.

D'autres cependant croient que, puisque les rites et la connaissance de l'ātman sont contradictoires, en tant qu'ils ont pour domaines respectifs la dualité et la non-dualité, ils sont sans relation

— Sur ce problème, la première solution (proposée) ne tient pas. En effet, les injonctions de rites dont les effets tels que le ciel sont connus par leur énoncé même ne requièrent pas un autre effet ; l'injonction de la connaissance de l'ātman non plus, complétée qu'elle est dans son énoncé même par les moyens de réalisation tels que la chasteté, etc. ne requiert pas les injonctions de rites. D'où tirerait-on alors qu'elles relèvent (toutes) d'une unique habilitation ?

— Mais on ne connaît pas les effets des injonctions de rites, puisque le ciel et autres (fruits) leurs sont reliés en tant qu'accessoires.

— Il faudrait expliquer à celui-ci le chapitre de « celui qui désire le ciel »[2]. De plus, si toutes les injonctions positives et les prohibitions avaient la délivrance comme effet, c'est-à-dire la disparition des noms et des formes, alors le bonheur et le malheur des êtres vivants ne seraient pas conditionnés par les rites, ils se produiraient au hasard , et il devrait en être de même pour la délivrance aussi, si bien que l'enseignement révélé serait lui-même inutile.

— Mais les injonctions de rites, grâce à leurs effets tels que le ciel etc., font partie de l'habilitation à la connaissance, tout comme les instructions pour aller aux villages par lesquels on passe en chemin font partie des instructions pour aller à la ville où l'on désire se rendre.

— Non, étant donné qu'atteindre un village qui se trouve sur le chemin n'est pas ce que l'on désire, il est logique que cela fasse partie des instructions pour atteindre l'endroit désiré ; en effet, dans les instructions concernant les villages qui se trouvent sur le chemin, il n'y a pas de bien pour l'homme qui soit à obtenir ; mais comme elles ont besoin d'un complément, elles font partie des (instructions)

(1) Le texte exact est : . *na cāstāvātmagunā*.

(2) Le *svargakāmādhikarana* est le début de l'*adhyāya* VI de ŚBh

dans lesquelles il y a un bien à obtenir pour l'homme ; en revanche, ce n'est pas le cas des injonctions de rites, qui ne sont pas sans procurer un bien à l'homme puisque le ciel etc., sont choses auxquelles l'homme tend. En ce cas elles sont complètes en elles-mêmes : comment pourraient-elles faire partie d'une autre (injonction) ?

— Autre opinion : quand on est conduit à l'endroit désiré après avoir été séduit par la perspective des avantages de chaque village successivement (traversé), alors les instructions concernant les villages qui viennent avant (la destination finale) se trouvent avoir un effet désirable et en même temps font partie des autres instructions, (celles qui concernent le but final)

— Cela est possible dans ce cas parce que l'on a accès à l'intention de celui qui parle par un autre moyen de connaissance. En effet, c'est bien par un autre moyen de connaissance que l'on a accès à cette idée : « quand il atteint tel lieu, tel désir de celui qui parle se trouve réalisé, c'est pourquoi c'est cela qu'il a voulu exprimer », et non pas en se bornant à suivre le fonctionnement de la parole. Il en est encore (29) ainsi pour la raison que voici : quand celui qui parle et son interlocuteur atteignent un (certain) but dans chaque village (traversé), les témoins (du dialogue), qui sont là en tiers et n'ont pas accès par un autre moyen de connaissance à leur intention d'atteindre l'endroit final, ont la connaissance des premières instructions comme concernant les premiers buts (à atteindre) uniquement, et de l'instruction concernant l'endroit final comme limitée à son but propre. Quoique, de par l'état des choses, le but des premières instructions contribue au dernier, cependant, ce n'est pas ce à quoi est ordonnée la parole elle-même, pas plus que dans l'injonction d'avoir à gagner de l'argent, quoiqu'elle contribue au but de l'injonction d'un rite · ici on se borne à suivre le fonctionnement de la parole (pour savoir) à quoi est ordonnée (la première injonction), faute d'un autre moyen de connaissance. De plus, c'est seulement parce que l'on a déterminé que les instructions relatives aux villages qui se trouvent sur le chemin sont ordonnées à ces buts (intermédiaires) que l'on y va et que l'on atteint le but (intermédiaire, à savoir les avantages que procure chaque village) ; tandis que si ces (instructions) sont destinées à faire atteindre un endroit qui se trouve plus loin, on ne va pas nécessairement à (ces villages intermédiaires) ; on pourrait aussi bien passer par un autre chemin si c'était le fait d'atteindre l'(endroit final) que l'on avait voulu exprimer. D'autre part, il n'y a pas nécessairement obtention d'un avantage (intermédiaire), car la mention d'un but peut aussi bien être une glose laudative — *arthavāda* — quand elle s'applique aux (villages que l'on traverse) en vue d'un autre[1].

(1) Sur tout ce développement, cf ŚBh IV 1 2 et III 1 3 sur *kratvartha* et *puruṣārtha* Gagner de l'argent étant un *puruṣārtha* (un bien pour l'homme) ne peut être un *anga*, un accessoire du sacrifice , mais il faut de l'argent pour offrir un sacrifice Aussi l'injonction de gagner de l'argent peut être un *upakāraka* d'une injonction de sacrifice Sur la dernière phrase, cf. ŚBh IV 3 1

Si donc, dans le cas qui nous occupe, les injonctions et les prohibitions sont ordonnées à un autre effet, elles n'ont pas le ciel etc. pour effet. Or un effet comme le ciel n'est pas comme l'effet des sacrifices préliminaires (des sacrifices de nouvelle et de pleine lunes), ce qui rendrait possible qu'un autre effet s'ensuivît.

Quant à dire que c'est uniquement d'après ce que l'on constate *de visu* (et non d'après la parole) que (les injonctions de rites) contribuent à habiliter à la connaissance de l'ātman, cela demande explication. Si c'est en empêchant les activités à but visible que suscitent l'attachement etc. (qu'elles le font), alors admettons que telle est la nature des prohibitions. Mais il faut dire comment les injonctions de rites les empêchent, elles qui ne donnent ni énumération exhaustive ni règle restrictive, puisque leur objet est absolument nouveau[1]. En effet, c'est quand une injonction a son objet déjà acquis (par une injonction antérieure) qu'on lui reconnaît pour fruit la cessation d'autre chose La cessation (des activités à but visible) ne vient pas non plus d'une contradiction (avec les injonctions de rites) due à ce que leurs effets seraient les mêmes. En effet, les activités provenant d'une prescription ont un fruit indéterminé quant au temps et leur but est invisible ; tandis que les activités naturelles suscitées par l'attachement etc. ont un but visible. Il n'y a pas contradiction d'ailleurs à ce qu'une (oblation) *sāngrahanī* et un service soient les moyens d'(acquérir) un village, car l'enseignement révélé fait autorité seulement pour (l'oblation). Quelle contradiction y a-t-il à ce qu'un homme qui désire un fruit abondant accomplisse soit simultanément, soit successivement un service (pour le prince) et une (oblation) *sāngrahanī* ? De plus, si toutes les activités à but visible étaient empêchées, les activités qui ne sont liées qu'à une prescription aussi seraient empêchées, car elles deviendraient impossibles à un homme qui n'aurait pas acquis de richesse et serait dépourvu de moyens de réalisation En outre, si les activités à but visible et les activités à but invisible sont également les moyens d'(obtenir) un objet désiré, il n'y a pas de différence entre elles dans le fait qu'elles sont suscitées par l'attachement etc. En effet : (la phrase) « celui qui désire le ciel... » enjoint un (moyen) particulier tout en reprenant l'activité suscitée par l'attachement etc. Ainsi donc, si (toutes les activités, spontanées ou enjointes) sont également engagées dans le monde empirique, quelle est la différence qui rendrait les unes favorables à la connaissance de l'ātman et les autres opposées à celle-ci ? Il n'y a aucune différence dans le fait que la pensée a suscité un désir. Si d'autre part l'on refusait même de croire que (l'injonction) est le moyen d'(obtenir) un objet désiré, alors, on l'a déjà expliqué, elle serait sans raison d'être et la règle

(1) C'est-à-dire que ce sont des *apūrvavidhi*, pleinement positives, à la différence des *parisamkhyāvidhi* et des *niyamavidhi* qui donnent une énumération de tel ou tel ordre de facteurs du sacrifice destinée à exclure les autres ou qui restreignent explicitement à tel cas en excluant les autres

(du *svargakāma*) expliquée (par Jaimini) se trouverait invalidée. Quant à l'objection relative à l'empêchement mutuel (de l'injonction (30) et des activités à but visible) du fait qu'elles seraient causes d'effets égaux et par conséquent contradictoires, elle n'aurait plus du tout lieu d'être.

— C'est parce qu'elles permettent d'obtenir les objets désirés que les injonctions de rites font disparaître les désirs, grâce à quoi elles favorisent l'habilitation à la connaissance ; selon ce que l'on a dit : « Quand il abandonne tous les désirs qui lui tenaient au cœur, le mortel devient immortel et accède alors au Brahman (KaU 2 3 14). »

— Non encore, parce qu'obtenir les objets désirés ne fait pas disparaître le désir, mais c'est plutôt la réflexion qui naît de la considération attentive de leurs défauts (qui le fait disparaître). Si les objets désirés effleurent si peu que ce soit la pensée, celle-ci se laisse ravir par ce qui est ravissant. Il a été dit en effet : « Le désir n'est pas apaisé par la jouissance des objets désirés (MS. 2 94) » et « Avec la jouissance répétée les attachements s'accroissent et les sens s'aiguisent (Yo sū bhā 2 15) » L'(homme) se détournerait des objets désirés s'il n'avait pas le moyen (de les obtenir) et il prendrait alors appui sur la connaissance de l'ātman qui consiste en l'extinction de tout ce qui l'afflige. Tandis que celui à qui les injonctions de rites montrent des moyens de toutes sortes (de satisfaire ses désirs) s'attachera uniquement à la jouissance (que donnent les objets) naturellement ravissants et se détournera avec effroi de la connaissance de l'ātman qui en est la disparition. En effet, la béatitude (que l'on trouve) dans l'ātman, quoique révélée, n'est pas objet d'expérience ; elle ne peut donc même pas affaiblir l'attrait de la béatitude fondée sur les objets des sens qui est, elle, objet d'expérience, *a fortiori* ne peut-elle le détruire. C'est pourquoi la réflexion est le seul moyen de se débarrasser des désirs, tandis que les injonctions de rites sont causes de (l'effet) opposé

Quant à ce qui a été dit (plus haut), que « partout dans la Révélation, la disparition d'une certaine différence de quelque chose est connue, par exemple que, dans « celui qui désire le ciel doit sacrifier », le corps ne fait plus partie de la personne elle-même », cela non plus, il n'en est rien, car (ces injonctions) ne sont pas destinées à cela. En effet, cette phrase n'est pas destinée à faire prendre conscience de la réalité de l'ātman comme différente du corps.

— Mais on peut en prendre conscience à partir de (son) objet (i.e. par implication), quoique celui-ci soit ordonné à autre chose.

— C'est comme si l'on inférait un éléphant de la trace de ses pas, alors qu'il est visible. En effet, (la Révélation) nous montre directement que le corps et les sens ne sont pas (l'ātman) par (la phrase) qui commence ainsi : « Il n'est ni grossier . » ; d'autre part, par implication, c'est plutôt la permanence des « nœuds » (de la pensée) désirs etc., qui serait enseignée par le Veda.

La deuxième solution non plus n'est pas correcte, d'après ce que l'on a expliqué de l'incapacité des objets de désir à détruire les désirs et de l'absence de preuve pour que des (injonctions de rites) qui sont complètes avec leurs effets propres aient (aussi) un rapport à autre chose. Si au contraire (les injonctions de rites) habilitaient toutes ensemble (à la connaissance de l'ātman), alors ce serait l'ensemble de tous les rites (qui habiliterait à la connaissance, et il faudrait tous les exécuter) ; ce qui est impossible.

(31) Quant à ceux qui, inversement, prétendent que la connaissance et le rite habilitent une seule et même (personne au même fruit), eux aussi doivent expliquer quelle preuve il y a d'une relation de la connaissance au rite. Ce n'est certes pas un cas analogue à celui de (l'injonction) « Il arrose les grains de riz » Là en effet, d'après le contexte, le terme « riz » est destiné à indiquer secondairement l'*apūrva* du rite dont il est question, et, étant donné qu'en lui-même il serait sans objet, il fait connaître sa relation à l'*apūrva* (du rite) en question Ce n'est pas non plus un cas analogue à celui de (la phrase) · « Celui dont la cuiller est faite de bois de *palāśa* (n'entend pas mal parler de lui) (Tai Sam 3 5 7 2). » Ici en effet, la cuiller est invariablement en relation avec un rite ; aussi, malgré l'absence de contexte, elle évoque le rite , et dans ce cas, la relation vient de la phrase elle-même. Tandis que la connaissance de l'ātman n'est pas mentionnée dans le contexte ; et l'ātman n'est pas non plus en relation invariable avec un rite ; si bien qu'il est difficile de rendre compte de sa relation avec les rites. Dans ces conditions, si l'on n'a pas connaissance d'une subordination à autre chose, la mention directe du fruit ne peut être une glose explicative. Il y a donc une habilitation séparée (pour le fruit du rite et pour celui de la connaissance de l'ātman).

— Autre opinion : étant donné l'indication au présent · « Il ne renaît plus (ChU 8 15 1) », il n'y a pas de relation à un désir. Aussi il faudrait supposer (que c'est l'expression) du fruit par une transformation (du présent de l'indicatif en optatif) ; du moins le faut-il quand on a besoin de compléter (l'injonction) par le (fruit) , mais quand il y a un (fruit) visible, il n'y a plus besoin de (fruit) , or l'injonction de la connaissance de l'ātman a un fruit visible, à savoir l'accomplissement de rites qui porteront leurs fruits dans d'autres corps (à venir). C'est pourquoi l'injonction de la connaissance de l'ātman est comme l'injonction de l'étude de la récitation privée (du Veda). En effet l'injonction relative à l'étude de la récitation privée est complète par le fait qu'elle éveille visiblement à la connaissance des rites, aussi ne requiert-elle pas un fruit repris d'une glose explicative ; il en est de même aussi de l'injonction relative à la connaissance de l'ātman, et il n'y a donc pas d'habilitation particulière (la concernant)[1].

(1) Sur les différents cas de mention du fruit ou d'absence de mention du fruit, cf. ŚBh IV 3 6-8 La connaissance de l'ātman ici est évidemment coupée de sa signification pour la délivrance Cf ŚBh I 1 5, pp 39-71

— Non à cela encore, car l'homme dont il est question dans les *upaniṣad* est précisément différent, et c'est lui que l'on désire connaître dans les propositions vedāntiques ; et la connaissance de cet (homme) n'est pas cause de l'activité rituelle, puisqu'il n'est plus ni quelqu'un qui agit ni quelqu'un qui jouit (du fruit). Il est dit (de lui) en effet : « Il ne mange rien (BAU 3 8 8) » et « L'autre, sans manger, le regarde (MuU. 3 1 1) ». Tandis que celui qui est agent des rites et qui jouit (de leur fruit), c'est uniquement celui qui est bien connu de tous par la perception, il n'a pas à être connu par la Parole.

— Mais le vivant individuel — *jīva* — et l'ātman suprême ne font qu'un, selon ce qui a été dit : « Par cet ātman individuel... (ChU 6 3 2). »

— C'est vrai, mais c'est uniquement de ce vivant individuel que la forme, liée à l'inconnaissance, est ainsi determinable par la perception, et c'est cette (forme) qui est cause de l'activité rituelle ; et il n'est pas vrai qu'elle dépende de la Parole. Tandis que celle qui est Lumière en elle-même, dépourvue de toutes divisions, celle-là, on peut la connaître par la Parole, et il y a contradiction entre elle et une activité rituelle. Comment donc l'activité rituelle serait-elle le but visible de sa connaissance ? En effet celui qui discerne l'ātman comme Brahman, béatitude, un et non-duel, pourquoi faire et comment aurait-il une activité (rituelle), alors que ses désirs sont déjà comblés et qu'il n'y a plus pour lui de moyen de réalisation etc. (puisqu'il n'y a plus de dualité) ?

— Objection : c'est précisément la connaissance de l'homme des *upanisad* qui est prescrite en tant qu'annexe du rite : « Ce qu'il fait avec connaissance, foi et selon l'*upaniṣad*, c'est cela qui a le plus de force (ChU 1 1 10) », de même, dans (le passage) qui commence (32) par : « Celui qui, en ce monde, offre une oblation sans connaître cet Impérissable, Gārgī... (BAU 3 8 10) », on montre que la connaissance du Brahman est ordonnée au (rite) en faisant voir que (sans elle) le fruit du sacrifice etc. est périssable. Dans « La connaissance et le rite le saisissent ensemble (BAU 4 4 2) », on montre l'association de la connaissance et du rite.

— En fait, la première (citation) s'applique à l'*udgītha* dont il est question dans le contexte, puisque (le passage) commence ainsi « L'*udgītha* est *Om*, cet Impérissable (ChU 1 1 1). » La seconde loue la connaissance de l'Impérissable pour réprouver le rite ; quant à la connaissance et au rite, c'est en tant que différents qu'ils saisissent ensemble : la connaissance saisit celui qui possède la connaissance, le rite (saisit) celui qui possède le rite. C'est pourquoi, même ainsi, le rite et la connaissance n'habilitent pas une seule et même (personne).

Pour ceux qui croient que le rite et la connaissance sont sans aucune relation parce qu'ils sont mutuellement contradictoires, du fait que le rite a pour domaine la dualité et la connaissance la non-dualite, il s'ensuit que pour eux la connaissance du non-duel ne peut même pas surgir, puisqu'il y aurait contradiction entre la division en moyen

de connaissance, (connaissance et objet de connaissance) et l'accès au non-duel. Mais en fait, il n'y a pas contradiction, car le moyen et le but ne sont pas simultanés : toute division disparaît précisément dans l'accès au non-duel. Il n'y a donc ni contradiction ni absence de moyen, puisque le moyen est antérieur chronologiquement et qu'alors il n'a pas encore disparu ; seule la différence est moyen d'accéder à la non-différence ; il n'y a donc pas de contradiction même avec les rites, puisqu'ils sont précisément des moyens.

— Objection[1] . puisque le Brahman n'est pas à réaliser, les rites ne servent à rien. Il est d'ailleurs dit dans la Révélation : « Ce qui est non-fabriqué n'existe pas grâce à du fabriqué (MuU 1 2 12). » De plus, (le rite) ne peut servir à produire une connaissance, car la connaissance dépend d'un moyen de connaissance — *pramāṇa* —. En outre les rites ne sont pas des auxiliaires de la connaissance, car la connaissance n'a rien d'autre à réaliser (qu'elle-même) . la délivrance n'est pas ce qu'elle a à réaliser, car il s'ensuivrait qu'elle n'est pas éternelle.

— Mais ce qui est à réaliser, c'est l'interruption de la cause de la servitude : c'est quand elle a été interrompue que la servitude n'existe plus et que l'on est délivré.

— Mais quelle est donc la cause de la servitude ?

— L'inconnaissance sans commencement.

— Son interruption n'est donc pas à réaliser de façon séparée, puisque le surgissement de la connaissance à lui seul exclut l'inconnaissance.

— Objection : admettons que la production de la connaissance soit l'exclusion de l'inconnaissance consistant en non-appréhension, puisque l'existence à elle seule est l'exclusion de la non-existence ; cependant, la production de la connaissance à elle seule n'est pas l'exclusion de la connaissance erronée, car une chose positive donnée n'est pas l'exclusion d'une autre chose positive : en effet, des choses positives ne sont pas constituées par leur non-existence réciproque, car il s'ensuivrait qu'elles n'existent pas.

— On pourrait croire qu'une connaissance erronée a pour cause la non-appréhension de la réalité et que, la cause cessant, l'erreur cessera d'elle-même.

— Non ; une non-appréhension, étant une non-existence, n'est cause de rien, sinon, on trouverait aussi (l'erreur) dans les choses (33) inanimées.

— Quelle est donc la cause ?

— On l'a déjà dit : l'inconnaissance sans commencement et sans but. Dans ce cas, il n'y a pas lieu d'en examiner la cause. Et il n'y a

(1) Ici se place un long dialogue entre un adversaire et un interlocuteur qui n'est pas nécessairement le siddhāntin et qui, en tout cas, a un rôle subordonné. Le siddhāntin ne reprend la parole qu'à la p. 185 La séparation totale entre le rite et la connaissance de l'ātman entraîne le refus de la perception du Brahman au profit du seul *śabda*.

pas de faute logique non plus à déterminer la connaissance erronée et la disposition (qu'elle laisse) comme étant en relation réciproque de cause à effet. Aussi la cessation de la connaissance erronée est à réaliser par la connaissance, et pour cela la connaissance requiert un auxiliaire.

— Cela aussi est sans valeur ; dans le cas par exemple d'un morceau de nacre, ceux en qui est apparue la connaissance correcte après la connaissance erronée (de l'argent) n'ont pas à faire d'effort séparément pour faire cesser cette dernière et ne requièrent pas une autre (cause) auxiliaire, puisque c'est précisément la production d'une autre chose positive en contradiction avec (la précédente) qui détruit la précédente, et non un néant ; sinon, la destruction n'aurait pas de cause. Or la connaissance est ce qui est en contradiction avec l'erreur ; quand la première se produit, l'erreur s'en trouve détruite.

— On pourrait dire que ce sont les rites qui sont causes de la servitude et qu'ils sont détruits par la connaissance avec l'aide d'un auxiliaire.

— Il n'en est rien non plus, car les divisions en rite et fruit (du rite) sont purement empiriques et ne subsistent qu'aussi longtemps que dure l'inconnaissance ; comment seraient-elle encore possibles quand la connaissance pure, débarrassée de toutes les particularités, a surgi ? C'est alors que les rites sont considérés comme pareils à l'erreur et au doute : « Les nœuds du cœur sont rompus, tous les doutes sont tranchés et ses actes (rituels) sont détruits quand il voit ce qui est suprême et ce qui est inférieur (MuU. 2 8 8). »

— Mais il y a besoin d'autre chose pour (arriver) à la pureté de la connaissance.

— Inutile, car le doute et l'erreur, qui sont les impuretés de la connaissance, ne peuvent subsister dans la connaissance surgie d'un moyen de connaissance droite.

— Encore une opinion : mais c'est une connaissance autre que la connaissance par la Parole qui est requise, une perception où toute trace de division ait disparu et qui soit au-delà de toute formation mentale ; c'est le Brahman en effet qui est son objet, et il ne l'est pas d'une (connaissance) par la Parole qui comporte une relation entre des objets de mots distincts ; pour que cette (connaissance perceptive) se produise, les rites, la méditation, etc. sont requis.

— Quelle est la supériorité de cette (connaissance) qui fait que l'on tend vers elle (même après la connaissance par la Parole) ?

— Son apparition claire.

— Cela ne sert à rien. En effet, la connaissance est faite pour appréhender complètement l'objet à connaître, et quand se produit la connaissance par la parole, l'objet à connaître est bel et bien appréhendé.

— Mais la connaissance droite culmine dans la perception, et comme cette dernière n'a plus besoin de rien d'autre, c'est vers elle que l'on tend.

— Quand un objet à connaître est atteint par la (parole), de quoi a-t-on encore besoin ?

— D'un autre moyen de connaissance.

— Non, car le besoin de cet (autre moyen) aurait pour but d'établir l'objet à connaître.

— Oui, pour l'établir à nouveau

— Non, car il a déjà été établi plus d'une fois par le premier (moyen de connaissance, à savoir la Parole) aussi, et il n'y a pas de raison pour que ce qui est déjà établi ait encore besoin d'être établi.

— Mais si un autre moyen existe réellement[1] ?

— C'est donc que l'on pourrait avoir besoin d'un autre moyen. Mais pour l'objet à connaître il n'y a plus besoin de rien.

— C'est une joie particulière (que l'on cherche).

— Alors, elle est réalisée aussi bien par la connaissance produite (34) par le premier moyen (à savoir la Parole) et il n'y a pas (besoin) d'un autre moyen de connaissance pour la réaliser. D'ailleurs ce que l'on a vu par perception, on devrait aussi (inversement) désirer le connaître par les autres (moyens de connaissance), puisque cela est possible, vu qu'il n'y a pas de différence. En effet, les autres aussi donnent une connaissance certaine puisqu'ils sont des moyens de connaissance droite.

— Mais la perception s'applique à ce qui est susceptible d'être évité (ou acquis), puisqu'elle a pour objet ce qui est en contact immédiat, tandis que les autres (moyens de connaissance) n'(ont) pas (cela pour objet).

— Disons donc que la cause du contact immédiat est requise, et non un moyen de connaissance droite, car la connaissance droite est déjà établie. D'ailleurs pour l'objet à connaître dont il est question (l'ātman), cette différence (entre la perception et les autres moyens de connaissance) n'existe pas.

— La parole et les autres (moyens de connaissance) s'appliquent au général, la perception s'applique au particulier.

— C'est donc que seul ce à quoi l'on n'a pas accès par la Parole est le domaine de la perception.

— Certainement, on l'a déjà dit : le Brahman n'est pas l'objet de la connaissance par la Parole.

— Si donc le Brahman n'est pas déjà connu par la Parole, comment peut-on être incité à méditer sur lui ? Méditer sur une chose d'autre part ne donne pas la présence immédiate d'une autre. Quelle forme d'ailleurs s'agit-il de rendre immédiatement présente par l'injonction de sacrifices etc. ? Il est plausible que l'injonction de sacrifices etc. soit destinée à rendre immédiatement présent l'ātman, si la Parole a montré qu'il était en lui-même le Brahman fait de béatitude insurpassable, de complète disparition des maux, etc. Si le (Brahman)

(1) Pour comprendre la suite du dialogue, noter le passage de *pramāna*, « moyen de connaissance droite », à *upāya*, « moyen » en général.

n'était pas connu comme un bien pour l'homme ou était même le contraire, l'injonction de (sacrifices, etc.) serait sans objet. C'est pourquoi, une fois l'ātman clairement connu par un moyen de connaissance indubitable comme étant en lui-même le Brahman que qualifie la disparition des maux etc., aucun autre (moyen de connaissance) n'est requis.

— Mais, même après avoir eu accès par la Parole « Tu es cela (ChU. 6 8 7) » à l'identité de l'ātman et du Brahman, on n'en voit pas moins (continuer) comme auparavant les propriétés de l'être transmigrant. Il faut autre chose pour les faire cesser.

— Cela ne tient pas : comment celui qui a eu accès à l'identité de l'ātman et du Brahman, qui connaît donc l'ātman tel qu'il est, serait-il (encore) pourvu de propriétés qui ont pour condition une vision fausse ? Il est dit d'ailleurs dans la Révélation : « Il connaît le Brahman, il est le Brahman lui-même (MuU 3 2 9) », et il n'y a pas place pour ces (propriétés) dans le Brahman qui est disparition de tous les maux. De même : « Si un homme connaît l'ātman en se disant « je le suis », quel désir, quel amour pourrait lui enfiévrer le corps ? (BAU 4 4 12) ». De même : « Ni l'agréable ni le désagréable ne touchent celui qui est sans corps (ChU 8 12 1). » La relation avec le corps a pour condition une opinion fausse ; celle-ci ayant cessé grâce à une vision de la réalité telle qu'elle est, (la personne) n'a plus de corps ; c'est à son propos que l'on parle de non-relation avec l'agréable et le désagréable. C'est pourquoi celui qui a eu accès à l'identité de l'ātman et du Brahman n'a plus part comme auparavant aux propriétés de l'être transmigrant ; tandis que celui qui y a part n'a pas eu accès à l'identité de l'ātman et du Brahman.

(35) — (Siddhāntin) A cela nous répondons : il est vrai que lorsque la réalité est connue de façon certaine par un moyen de connaissance droite, les fausses apparences cessent complètement ; cependant, une cause particulière fait qu'elles continuent : par exemple, l'erreur (qui fait voir) la lune double ou celle (relative à) la direction à prendre, chez ceux qui connaissent de façon certaine la vraie direction et la réalité de la lune par le témoignage verbal d'une personne compétente. De même, chez celui qui a eu accès à la réalité de l'ātman grâce à la Révélation qui est indubitable, les puissantes dispositions accumulées par la répétition de vues fausses depuis toute éternité font que les fausses apparences continuent, pour que celles-ci cessent, il faut autre chose ; et cette (autre chose), on sait bien par l'expérience profane que c'est la répétition de la vision de la réalité ; or les sacrifices et autres (rites) sont garantis vrais par la Parole révélée. En effet, la répétition, en affermissant la disposition, fait obstacle aux dispositions antérieures et produit ainsi l'effet qui lui est propre : c'est ce que font les sacrifices et autres (rites) d'une certaine manière invisible. D'autres disent qu'ils le font d'une façon médiate en débarrassant des souillures qui sont des obstacles au bonheur (de la délivrance), car les rites obligatoires ont pour objet la destruction des fautes.

— Objection : admettons que les fausses apparences continuent ; mais un moyen de connaissance droite donne une certitude et l'usage courant se conforme à la réalité selon la certitude qu'on en a ; c'est pourquoi celui qui a eu accès à la réalité de l'ātman ne peut plus avoir aucune activité, bonne ou mauvaise.

— On répond . même quand la vision de la réalité s'est produite, si une disposition vive n'est pas encore créée et que la disposition née des vues fausses est plus ferme, même des certitudes ont un objet faux · par exemple chez celui qui a perdu sa direction et qui n'a pas fait bien attention à la parole d'une personne compétente, puisqu'on le voit agir (en se trompant de direction) comme auparavant. De même on voit quelqu'un avoir peur (d'une corde) qu'il prend pour un serpent s'il ne fait pas attention au moyen qui lui fait connaître la corde de façon droite, même s'il a déjà reconnu celle-ci comme corde. C'est pourquoi, même quand une vision de la réalité s'est produite grâce à un moyen de connaissance droite, on est d'avis qu'une répétition de cette vision de la réalité sert à surmonter ou détruire la disposition plus ferme produite par la répétition de vues fausses depuis toute éternité. C'est ainsi qu'il est dit : « Il faut le méditer, se concentrer sur lui (BAU. 2 4 5) » et que l'on enjoint la patience, la maîtrise de soi, la continence, le sacrifice etc. comme moyens de réalisation. Sinon, à quoi servirait-il de les enseigner ?

— Objection : la connaissance de la réalité vient de la Révélation seulement avec l'aide des moyens de réalisation : continence etc.

— Il n'en est rien, car l'accès à la (connaissance) se produit à partir de la seule Parole. En effet, il n'est pas vrai que la Révélation, ordonnée qu'elle est à l'accès à la réalité, soit inexpressive avant (l'emploi) des différents moyens de réalisation , il n'est pas vrai non plus qu'elle ne donne pas une certitude, car elle libère de tous les doutes. Sinon il serait difficile d'accéder même (à la connaissance) des moyens de réalisation qu'elle enseigne. De plus, des acteurs par exemple sur une scène, quoique l'on ait une certitude opposée (à ce que l'on voit), suscitent le chagrin, la crainte, etc. par de fausses apparences. Quoique l'on connaisse de façon certaine la saveur douce du sucre, on souffre d'une fausse apparence d'amertume comme si elle était vraie, puisqu'on la refuse en grommelant comme si elle était vraie. C'est pourquoi, afin de faire cesser de telles (apparences fausses), même celui qui a la certitude de l'identité de l'ātman et du Brahman requiert des moyens de réalisation. De même que la déli-(36) vrance ne se trouve pas produite quand la réalité se manifeste à partir d'un moyen de connaissance droite, elle ne l'est pas davantage même quand elle se manifeste de façon particulière à partir des moyens de réalisation. Nous dirons donc plutôt que les paroles de la Révélation, ou bien s'appliquent à l'état où (la connaissance) a été rendue parfaite par la répétition, ou bien réclament (à la fois) les moyens de réalisation de la Parole et leur connaissance, car la (connaissance) ultime a la (Parole) pour cause. Nous ne nous sommes que trop étendus sur ce sujet.

Quant à l'idée que les injonctions de rites conduisent à l'habilitation à la connaissance, précisément en ayant des effets séparés, puisque c'est celui qui s'est acquitté de ses trois dettes qui est habilité à la (connaissance), cela non plus n'est pas d'une nécessité absolue, car l'option entre les états de vie est mentionnée par la Tradition : « Certains (parlent) d'une option pour lui entre les états de vie (Gau DhSū 1 3 1) », « Qu'il demeure dans celui qu'il choisit (?) », et par la Révélation · « Ou bien si, de l'autre manière, il entre dans la vie errante aussitôt après sa période d'études... (*JābālaU* 4 1) » ; « C'est pourquoi les sages d'autrefois n'ont pas offert l'oblation de l'*agnihotra* (KauU 2 5) » ; de même : « Que faire d'une descendance ? (BAU. 4 4 22) » ; de même : « Pourquoi réciter (le Veda) ? Pourquoi sacrifier ? (?) » : on constate en effet un abandon des rites. C'est pour celui qui est déjà entré dans l'état de maître de maison et qui néglige de s'acquitter de ses dettes, considérant qu'il accomplit son devoir par la seule connaissance de l'ātman, que (Manu) montre (comment) le péché causé par la non-exécution de ce qui est enjoint fait obstacle à l'éveil de la connaissance : « Après s'être acquitté des trois dettes... (MS. 6 35). »

Mais voici ce qui est logique : quoique les rites soient indépendants d'autres effets (que les leurs propres), étant donné que leur conjonction avec (la connaissance) est mentionnée séparément dans · « Les brahmanes désirent connaître le (Puruṣa) par la répétition du Veda, le sacrifice .. (BAU 4 4 22) », ils sont les annexes de la connaissance, et cela en tant qu'ils ont pour objet la production (de la connaissance), et non en tant que contribuant à (la réalisation) de l'effet, à la manière des sacrifices préliminaires (des sacrifices de nouvelle et de pleine lune) ; car la connaissance n'a pas d'autre effet (qu'elle-même). Ou bien, (est logique aussi) la thèse de la disposition acquise, puisque la Tradition (la donne) : car la connaissance se produit en celui qui a acquis ces dispositions (i.e les purifications rituelles). Ce qui a été dit . « Et puisqu'ils sont enjoints, les rites des états de vie aussi (Br sū 3 4 32). »

— Mais la production de la connaissance ne peut avoir que des moyens visibles ; c'est une manière de procéder visible seule qui doit être requise pour cela : un moyen particulier de réalisation, tel que la patience, la maîtrise de soi, détruit la dispersion de la pensée, car la connaissance surgit dans toute sa clarte chez celui dont la pensée s'est concentrée par un exercice répété , tandis que les sacrifices etc n'ont pas (un tel effet), puisque, même sans eux, la (production de la connaissance) est possible par un exercice répété.

— C'est vrai, il en est bien ainsi pour les ermites qui observent la continence : la connaissance parfaite peut surgir même sans les (rites) ; mais c'est plutôt une différence de durée qui résulte (des) rites). En effet, grâce à ce moyen de réalisation particulier la (connaissance) se manifeste de plus en plus vite, en son absence de plus en plus lentement. Ce qui a été dit « Tous (les rites) sont requis,

étant donné la parole de la Révélation relative au sacrifice etc., à la manière d'un cheval (Br sū. 3 4 26). » C'est-à-dire : d'après la parole (37) révélée « par le sacrifice, par le don... (BAU. 4 4 22) », les rites sont requis, même si la connaissance peut être acquise par un exercice répété ; c'est comme lorsqu'on a besoin d'un cheval pour aller plus vite et s'éviter de la peine, alors que l'on pourrait atteindre le village même sans cheval.

— Mais c'est le Brahman lui-même qui est connaissance, et la connaissance n'est pas autre chose que le Brahman. Or le Brahman est éternel, il ne peut pas y être produit. Comment aurait-on alors besoin de quoi que ce soit pour y (accéder) ?

— On répond : un cristal de roche dont la couleur propre est cachée par son support requiert l'éloignement du support pour que soit manifestée sa couleur propre : il faut considérer qu'il en est de même ici aussi ; en effet, la couleur originelle du cristal de roche n'a pas été détruite par la proximité d'un support, sinon, lorsqu'on l'enlève, une autre (couleur) se produirait. Car il n'est pas possible que se produise sans cause un instant ayant quelque chose en commun avec les premiers, dont il est séparé par plusieurs instants n'ayant rien de commun (avec eux) : si on enlève le feu des braises, on ne retrouve pas le bois de la série (d'instants antérieure au feu). C'est pourquoi, tout comme la couleur du cristal de roche qui n'a pas à être produite requiert que l'on enlève son support, de même aussi la forme (propre) de l'ātman.

— Objection : mais la connaissance de l'(ātman), elle, a besoin de (quelque chose), car à la différence du cristal de roche, elle est à produire : l'effort de l'homme en effet a pour objet la connaissance de l'(ātman).

— Est-ce que la connaissance est recherchée seulement en elle-même ? Ou bien pour établir la nature propre de son objet ? Ce n'est certainement pas en elle-même, car c'est de (son) objet que l'on fait usage. Et l'usage courant n'est pas fondé sur la connaissance pure et simple, sinon il s'ensuivrait que (l'on se sert) aussi d'une connaissance fausse. C'est donc en vue de la nature propre de l'objet qu'on doit rechercher la connaissance et (en dernière analyse), l'opération qui a cela pour but est donc ce que l'on recherche. D'autre part, la connaissance ne produit aucune modification dans l'objet, car ils sont sans relation entre eux ; la convenance de lieu (que l'on pourrait invoquer comme relation) existe pour toutes (les données sensibles d'un même objet, ce qui devrait entraîner une modification de toutes les données par la seule vue par exemple) ; d'ailleurs (s'il y avait modification de l'objet), il s'ensuivrait que tout le monde accède à sa connaissance ; enfin la (modification) est impossible dans les (objets) déjà passés ou encore à venir. C'est pourquoi, de même qu'une chose qui n'est pas cachée est cependant pour ainsi dire manifestée comme si elle avait été cachée et requiert (pour cela) un effort (de l'homme), de même la réalité de l'ātman, qui n'est cependant

pas cachée, est pour ainsi dire manifestée par un effort (de connaissance de l'homme) comme si elle avait été cachée. Voilà (l'explication de la kārikā) complète.

3. C'est à cause cela de que l'ātman comme genre est décrit comme ce en quoi toutes les différences sont supprimées, tout comme l'or est indiqué par la suppression des différences : bracelet etc.

Du fait qu'on le décrit au moyen de la disparition des particularités, d'autres experts en la science du Brahman le décrivent comme consistant en un genre : « C'est lui le grand ātman, le non-né, caractérisé comme l'être en général »[1] ; ou encore : « C'est l'être en général, matrice de toutes les différences, qui est la forme originelle suprême (?) », tout comme la réalité de l'or décrite par la suppression des particularités : bracelet, anneau etc. est le genre (« or »). Quant (38) à ceux qui disent que (le Brahman) n'existe pas parce qu'« il n'y a pas plus de genre sans particularité que de corne de lièvre (ŚV. *ākṛtivāda* 10a) », on leur répond : « ce en quoi toutes les différences sont supprimées »... Si c'est seulement le fait que (le Brahman) n'est pas un genre qu'ils établissent (par là), ils établissent ce qui l'est déjà : s'il n'y a pas de choses particulières, de quoi serait-il le genre ? Les avocats du Brahman en réalité l'appellent « genre » parce qu'ils le décrivent métaphoriquement au moyen de la disparition des particularités. Mais si c'est la non-existence même (du Brahman) qu'ils veulent établir, alors (la raison de leur inférence, à savoir l'absence de particularité), n'est pas invariablement concomitante avec la (non-existence), à cause des choses particulières qui ne comportent plus de particularités (si l'on cherche à les analyser davantage et qui, cependant, existent).

(1) BAU IV 4 24 et 25 ne donne que la première partie de cette phrase *sa vā esa mahān aja ātmā*, le reste en étant différent

SECONDE SECTION : FONDEMENT ÉPISTÉMOLOGIQUE

— Mais, dira-t-on, étant donné que la perception et les autres (moyens de connaissance droite qui en dépendent) font connaître des choses dont les natures propres s'excluent (mutuellement), la parole ne peut être le moyen de connaître l'Un non-duel, car elle contredirait la perception et les autres (moyens de connaissance) comme une parole qui parlerait d'une pierre flottante.

— On répond :

1. Les doctes ont dit que la perception est ce qui pose et non ce qui nie ; aussi la Tradition relative à l'Unité n'est pas contredite par la perception.

— Mais, dira-t-on, étant donné que les paroles humaines dépendent d'autres moyens de connaissance droite, il est logique qu'elles soient sans autorité si elles les contredisent ; mais la Parole révélée, elle, est autonome et ne requiert pas le fonctionnement d'autres moyens de connaissance droite : même dans le cas où elle contredirait ces derniers, pourquoi donc serait-elle sans autorité ? Pourquoi, au contraire, ne seraient-ce pas la perception et les autres (moyens de connaissance) qui perdraient leur autorité en cas de contradiction avec la Parole révélée ? Comme leur independance est égale, il n'y a pas de raison de faire de différence. Ce n'est donc pas la peine de réfuter la contradiction entre (la Parole révélée) et les autres moyens de connaissance droite.

Là-dessus, certains ont dit que, si la Parole révélee est en contradiction avec la perception, etc , elle est infirmée, car elle en dépend Voici comment : ne serait-ce déjà que pour établir sa forme propre la Parole révélée requiert la perception, etc. Dans ces conditions, il faut (d'abord) reconnaître leur autorité, car, si celle-ci est rejetée, la forme propre (de la parole) elle-même n'est pas établie ; en revanche, la perception et les autres (moyens de connaissance droite) ne dependent en rien de la Parole révélée. D'autre part, on observe dans la parole un défaut de concomitance (avec son objet), tandis qu on ne l'observe jamais dans la perception. De plus, de deux choses, dont l'une laisse place (à plusieurs interprétations) et l'autre non, c'est

celle qui ne laisse pas place (à plusieurs interprétations) qui est la plus forte. Or la perception et les autres (moyens qui en dépendent) ne laissent pas place (à plusieurs interprétations), tandis que la parole y laisse place de par son objet figuré. En effet il est possible que l'unité dont parlent les textes révélés relatifs à l'indifférenciation soit métaphorique : il y a place pour cette interprétation , ou bien encore, les textes vedāntiques, sans chercher à exprimer quoi que ce soit, servent à la prière jaculatoire : il y a place (aussi pour cette interprétation) ; par « textes vedāntiques » on entend les *upaniṣad*, on l'a déjà expliqué Encore autre chose : la Parole révélée est confuse, la perception et les autres (moyens de connaissance) ne le sont pas En effet, les injonctions de rites sont fondées sur les différences, les textes upaniṣadiques sont fondés sur l'indifférenciation ; ils se réfutent mutuellement, si bien que, même en l'absence de contradiction avec les autres moyens de connaissance droite, il est difficile d'accepter leur autorité ; que dire alors s'ils sont en contradiction avec la perception etc., dont l'autorité solidement établie n'est pas attaquée ? C'est pourquoi il y a des efforts à faire pour supprimer la contradiction. D'autre part, il y a une question de priorité : en effet, la perception et les autres (moyens qui en dépendent) sont premiers (chronologiquement) pour tout être qui vient de naître, la Parole révélée vient ensuite ; celle-ci a un domaine que les (autres moyens de connaissance), aux objets déjà solidement établis, excluent : ou bien son objet est forgé par l'imagination et elle est annulée par eux ou bien il est possible de lui forger un objet conforme à la (perception, etc.) (Ce n'est pas seulement par rapport à la forme de la parole) mais aussi par rapport à son objet que la perception et les autres (moyens de connaissance) sont premiers : la délimitation de l'objet de la Parole révélée dépend des divisions en mots et objets de mots et celles-ci à leur tour reposent sur la perception, etc. C'est pourquoi il y a des efforts à faire pour supprimer la contradiction.

(40) Selon une autre opinion, quoique la perception et la Parole révélée soient de valeur égale, comme il n'est pas possible d'avoir une option quand il s'agit d'une chose réelle, il devrait y avoir doute en cas de contradiction (entre les deux) ; c'est pourquoi on démontre la non-contradiction.

— (Notre) point de vue est différent[1] · seule la Parole révélée a valeur en cas de contradiction : « Quand il y a une série (d'indications),

(1) D'après le commentaire — et la suite du texte le prouve — il s'agit ici de l'énoncé du *siddhānta* On notera que ce *Tarkakānda* a un contenu qui le rapproche du *Tarkapāda* du ŚBh. Alors que Śabara, en pur Mīmāmsaka, nie toute possibilité de conflit entre perception et Parole en établissant l'une maîtresse du visible et l'autre maîtresse de l'invisible, Mandana oppose *vyavahāra* et *tattva*, sous lesquels on n'a aucune difficulté à rétablir les termes *bheda* et *abheda* Le *bheda* est vrai à son plan, mais l'*abheda* représente la vérité ultime L'équilibre entre le visible et l'invisible n'est donc plus possible la Révélation peut contredire la perception, et c'est elle alors qui a raison, mais à son plan de réalité. Autre différence importante sous l'analogie de surface la Révélation dont il est question ici exclut les textes de rituel au profit des *upaniṣad*.

la première a moins de valeur (que la suivante, etc.), par exemple dans (le cas) de la forme fondamentale (d'un sacrifice) » (Mī sū. 6 5 54). « Si le premier terme n'est pas annulé, la production du terme suivant n'est pas réalisée » (ŚV. *codanāsūtra* 57b). Il en est ainsi en effet : pour tout le monde, la délimitation des choses distinctes (les unes des autres) est naturelle et se fonde sur la perception, etc. ; tandis que l'accès à la connaissance du non-duel, tout en dépendant de cette (délimitation) et venant après elle, n'est pas naturel et se produit accidentellement seulement pour quelques personnes ; comme elle ne peut pas surgir sans avoir supprimé ce qui précède, elle surgit comme ce qui l'annule. (Il en est ainsi) pour cette autre raison encore : à savoir que la perception et autres (moyens de connaissance empirique) sont susceptibles d'erreurs de toutes sortes, tandis que dans la Parole révélée tout soupçon de défaut a disparu. En effet, les défauts qui se trouvent dans l'homme sont impossibles dans la Parole, puisque l'homme n'y intervient pas. C'est, de fait, seulement grâce à la Parole révélée que l'on peut conjecturer, puis connaître de façon certaine la disposition sans commencement (créée) par l'inconnaissance comme cause d'erreur dans la perception, etc., par exemple dans la croyance que le corps est l'ātman. Mais dans la Parole qui n'est pas d'origine humaine on ne saurait soupçonner aucun défaut de ce genre ; ou si on le pouvait, elle ne serait plus moyen de connaissance droite. L'autorité de la perception et autres (moyens de connaissance), elle, s'exerce au plan de l'expérience courante, car, vu la stabilité de la disposition (créée) par l'inconnaissance, elle n'est pas contredite par l'expérience courante ; là où elle est contredite par l'expérience courante, cette autorité n'existe plus. Tandis que si la Parole pouvait avoir un défaut, elle ne ferait plus autorité en ce qu'elle ferait connaître la réalité, ni non plus en ce qu'elle ne serait pas contredite au plan de l'expérience courante, car son objet est invisible et l'on constate qu'à cause de défauts, la connaissance peut être en désaccord avec l'expérience courante. En revanche, si la perception par exemple est en accord avec l'expérience courante, on ne peut lui supposer un défaut qui serait la cause d'une connaissance en désaccord avec l'expérience courante on ne pourrait supposer un (défaut) en effet que si (la connaissance) était contredite par l'expérience courante. Mais, étant donné que la vue de la réalité produite par les textes vedāntiques est opposée (à l'expérience courante), on suppose que l'enchaînement sans commencement à l'inconnaissance est la cause de la mise à l'écart pure et simple de la réalité ; c'est pourquoi il n'y a pas de contradiction à parler à la fois d'enchaînement à un défaut (i.e. l'inconnaissance) et d'autorité (quand il s'agit de la perception) Tandis que si l'on pouvait supposer des défauts dans la Parole, il lui serait bien difficile de rester moyen de connaissance droite on observe en effet que des défauts produisent une connaissance en désaccord avec l'expérience courante ; si donc on soupçonnait des défauts dans la (Parole), on soupçonnerait aussi un désaccord avec l'expé-

rience courante et un obstacle (à la connaissance) de la réalité, si bien que (la Parole) n'aurait plus ni l'autorité qui consiste à faire connaître la réalité ni celle qui consiste en l'absence de désaccord avec l'expérience courante. C'est pourquoi, si l'on admet que la Parole est un moyen de connaissance droite, il est correct de dire que c'est elle seule qui est valable, même en cas de contradiction avec un autre moyen de connaissance droite.

Quant à l'objection que (la Parole) dépend de la perception et autres (moyens empiriques), on y répond : la Parole ne dépend pas de la perception et autres (moyens) pour donner une connaissance droite, mais pour l'établissement de sa forme propre ; sinon, il n'y aurait même pas de moyen de connaissance droite. Et s'il en est ainsi, puisqu'elle est indépendante dans la production de son effet propre, elle n'est pas supplantée par la perception, etc. D'ailleurs les autres (moyens de connaissance droite), perception, etc. non plus ne sont pas indépendants quand il s'agit d'établir leur forme propre ; car c'est la dépendance pour la (production) de l'effet propre qui fait (41) perdre la capacité (de moyen de connaissance droite).

Quant à l'objection qu'il faut admettre l'autorité des (moyens de connaissance empirique), qui dit le contraire ? Mais cette (autorité) consiste en l'absence de désaccord avec l'expérience courante, elle ne consiste pas à faire connaître la réalité. La vision de la réalité vient de la Parole révélée, qui est établie par les autres (moyens de connaissance), perception, etc., ceux-ci étant doués d'autorité au plan de l'expérience courante. Lorsque ces derniers sont en contradiction avec la (Parole révélée), c'est seulement l'aspect de connaissance du réel qui est annulé en eux, mais non l'aspect par lequel ils s'accordent avec l'expérience courante. Et l'on a déjà constaté qu'une connaissance à laquelle on accède ensuite a plus de valeur que celle à laquelle on accède d'abord, quoique celle-ci soit requise comme cause (de la seconde). Par exemple, quand il y a des arbres au loin, on accède à la connaissance des arbres à partir des cognitions (que l'on a cru avoir) d'un éléphant. En effet, on a besoin de cognitions répétées de l'éléphant comme causes pour accéder à la connaissance distincte des arbres, car celle-ci n'est pas produite simplement par le contact de l'organe sensoriel et de l'objet puisqu'elle n'existe pas au moment où celui-ci survient ; ce n'est pas non plus une différence de lieu (qui la produit) parce qu'elle surgit même pour celui qui reste au même endroit (i.e. sans se rapprocher). C'est pourquoi il faut admettre qu'elle se produit chez celui dont le manas est attentif aux arbres qu'il a devant lui, grâce au contact avec l'organe sensoriel, aidé par la disposition de l'idée qui est restée de la perception erronée antérieure. On peut donner en exemple aussi une idée comme celle du (nombre) vingt qui, de la même manière, a pour moyens les idées des nombres un, etc.

De cette manière, on a réfuté aussi ce que certains disent, à savoir que l'accès à la connaissance de l'objet des textes vedāntiques se

supprime de lui-même, car on ne peut connaître la non-différence sans (faire appel à) la différence : l'accès à la connaissance de la (non-différence) en effet aurait pour moyen les différences, or ce serait impossible puisque la non-différence ne se produit qu'en ayant rejeté complètement les différences. (Cela est réfuté) puisque l'accès à la connaissance suppose un moyen, mais non la réalité absolue de ce moyen : en effet on accède à la connaissance de la réalité même à partir d'une connaissance fausse ; et l'on a bel et bien accepté la réalité de la différence au plan empirique. D'autre part le défaut de concomitance (avec l'objet validement connu) qui provient d'une cause défectueuse, on le constate également dans la parole et dans la perception ; de même la concomitance invariable se trouve également dans les deux. Il en est encore de même pour le fait de ne pas donner lieu (à plusieurs interprétations) : si l'Un non-duel est l'objet des textes vedāntiques, quelle place (donneraient-ils) à une autre (interprétation) ?

— Mais leur objet est une unité métaphorique, ou encore leur objet n'est pas ce qu'on cherche à exprimer parce qu'ils servent à la prière jaculatoire.

— En ce cas, pas de contradiction, et il n'y a plus de raison de se soucier de leur valeur plus ou moins grande · d'où viendrait leur infériorité due à la possibilité de (plusieurs interprétations) ? Comment écarterait-on l'objet premier pour laisser la place à une (interprétation) métaphorique ? Ou encore, comment (les textes vedāntiques) pourraient-ils ne pas chercher à exprimer leur objet alors que la parole est naturellement subordonnée à l'objet, (selon ce qui a été dit) : « On constate en effet que son objet est d'éveiller à la connaissance du rite (ŚBh I 1 1) » et « L'objet de la phrase n'est pas différent (dans le Veda de ce qu'il est dans l'usage profane) (Mī sū I 2 32) » Si vous répondez que c'est parce qu'ils sont en contradiction avec les autres moyens de connaissance droite, c'est un non-sens . l'autorité d'un moyen de connaissance droite ne dépend pas d'un autre moyen de connaissance droite, (seule raison) qui pourrait lui faire perdre son essence en cas de contradiction (entre eux · s'il dépendait d'un autre moyen de connaissance droite) en effet il devrait se trouver en conformité avec lui S'il est indépendant, quelle raison y aurait-il à ce qu'il se conforme à un autre moyen de connaissance droite ? Les paroles (42) profanes, au contraire, expriment leur objet en dépendance d'un autre moyen de connaissance droite, il est donc logique qu'elles s'y conforment. D'ailleurs si l'indépendance est égale (pour la perception et la Parole), pourquoi ne serait-ce pas l'inverse (de ce que vous dites, i.e pourquoi ne serait-ce pas la perception qui dépendrait de la Parole) ? Ou bien, du fait du conflit (entre les deux), pourquoi ne seraient-elles pas toutes deux dépourvues d'autorité ? Ou bien, d'après la (règle) que « dans une série (d'indications) la première a moins de valeur (que la suivante) », la première (la perception) serait annulee comme dans le cas de la perception (erronée) de l'argent ? Assurément

la perception de la nacre, à cause de sa contradiction avec celle de l'argent, n'a pas un autre objet et ne se trouve pas non plus sans objet.

— Comment donc a-t-on recours au sens figuré dans le Veda ?

— Quand il est impossible que les objets directement mentionnés fournissent l'objet du moyen de connaissance droite, alors, étant donné que l'on voit les paroles s'appliquer aussi avec leur fonction expressive secondaire, c'est cette dernière qui donne l'objet du moyen de connaissance droite , mais là où les paroles ont un objet de par leur essence propre, on ne les écarte pas sous prétexte de contradiction avec un autre moyen de connaissance droite. Leur objet en effet n'est pas fondé sur un autre moyen de connaissance droite, (seule raison) pour laquelle il faudrait les écarter à cause de ce dernier.

— Encore une opinion : on suppose qu'il en est ainsi (i.e. que le Vedānta a un sens figuré) parce que cela fait s'accorder les deux (moyens de connaissance, Parole et perception) ; ainsi, en effet, la Parole et les autres (moyens de connaissance droite), perception, etc s'accordent. Sinon, les autres (moyens), perception, etc devraient être complètement annulés.

— Cela ne tient pas : si l'on fait une supposition quelconque sur l'objet de la connaissance droite, il faut la faire en conformité avec la capacité du moyen de connaissance (employé). Si au contraire on néglige dans le moyen de connaissance droite ce qui est établi de par son essence propre, il n'y a plus rien sur quoi fonder une supposition. C'est pourquoi c'est en se conformant au moyen de connaissance droite (i.e. la Parole) que l'on suppose un cas d'option, un cumul ou une distinction dans l'application (pour rendre compte des difficultés du texte védique), et non pas parce que cela met d'accord les deux (moyens de connaissance, perception et Parole). Il n'y a d'ailleurs aucune preuve que les deux doivent s'accorder.

— Si · à savoir qu'ils sont tous deux moyens de connaissance droite.

— Même si on le croit, un moyen de connaissance droite n'a pas à être corroboré par un autre, mais seulement par lui-même : c'est précisément parce qu'il est moyen de connaissance droite que grâce à lui on détermine un objet ; tel un objet est reconnu par lui, tel il doit être déterminé et c'est ainsi que le (moyen de connaissance) se trouve corroboré ; sinon, il doit être infirmé et la détermination de l'objet est sans preuve, parce qu'alors le (moyen de connaissance) ne le fait pas connaître dans son essence propre et qu'il n'y a pas d'autre (moyen de le connaître). (Sinon) il s'ensuivrait une interdépendance · il faudrait supposer que l'on a la connaissance d'un objet donné une fois que (le moyen de connaissance) a son autorité bien établie, parce qu'on ne peut (établir) autrement la validité (de la connaissance de l'objet) ; et l'autorité (du moyen de connaissance) viendrait de la connaissance de l'(objet). Tandis que si l'autorité vient seulement de la connaissance d'un objet qui est appréhendé dans son essence propre, il n'y a pas

d'interdépendance C'est pourquoi, en cas de contradiction (entre la perception et la Parole) le premier se trouve purement et simplement infirmé en conformité avec (le second) moyen de connaissance droite parce que c'est ainsi que (se comporte) la connaissance, et l'on n'a pas à supposer un autre domaine auquel s'appliquerait le second (moyen de connaissance). Assurément on ne suppose pas que la connaissance de la nacre s'applique à autre chose sous prétexte de l'accorder avec la connaissance (erronée) de l'argent Et il n'est pas vrai que la perception et les autres (moyens de connaissance) ne donnent pas lieu à plusieurs (interprétations) parce qu'elles n'ont pas différents modes d'explication : en fait l'explication que l'on donne de la perception erronée de l'argent par exemple, on la donne aussi de la (perception, etc.) ; et si les (perceptions erronées) ont un domaine métaphorique ou forgé par l'imagination, cela se rapporte aussi à la perception et aux autres (moyens de connaissance).

— Mais puisqu'il est inexistant, (les perceptions erronées) sont sans domaine propre, leur objet n'existe pas.

— Il en est de même pour la perception et les autres (moyens de connaissance) aussi ; c'est pourquoi, qu'il s'agisse d'avoir un objet qu'on ne cherche pas à exprimer ou d'avoir un objet métaphorique, (43) le mode d'explication n'est pas différent dans l'un et l'autre cas (i.e. la perception et la Parole). Par là on a également réfuté ce qui a été dit, à savoir que, dans l'usage profane, on constate qu'en cas de conflit entre la parole et un autre moyen de connaissance droite, celle-ci prend un objet métaphorique ou ne cherche pas à exprimer son objet, et que par conséquent, en cas de conflit avec les (autres moyens de connaissance), perception, etc., les textes vedāntiques étaient dans la même situation. (On l'a réfuté) car on observe qu'il en est de même aussi dans les (autres moyens de connaissance), perception, etc

Quant à l'idée que la Parole révélée voit son domaine écarté par les objets déjà établis (par la perception), du fait de l'antériorité (de ces derniers), — c'est précisément pour cette raison que (la Parole révélée) annule (les données de la perception), tout comme la perception de la nacre (annule celle de l'argent qui vient avant). Et elle ne peut non plus faire supposer un objet qui soit en conformité avec la (perception), car elle est indépendante , son autorité ne dépend pas de la (perception). D'autre part, les (deux moyens de connaissance) n'opèrent pas ensemble, car la Parole révélée d'un côté, et les autres (moyens de connaissance), perception, etc. de l'autre, ne se combinent pas en une unité de discours *(ekavākyabhāva)* ; de chaque côté en effet l'idée naît indépendamment de l'autre, et en ce cas, il est de règle que le (moyen de connaissance) venant en second l'emporte (sur le premier). Selon ce qui a été dit : « Il faut savoir que ce qui suit l'emporte sur ce qui précède quand les idées se produisent indépendamment les unes des autres (*Tantravārttika*, p. 819). » Quand, au contraire, (des paroles) opèrent ensemble en tant qu'elles forment une unité de discours *(ekavākyatā)*, une fois que le premier (mot) est établi avec sa fonction

propre — étant donné que ce qui pourrait s'y opposer n'est pas encore produit —, les mots suivants, s'ils sont incapables de former une unité de discours avec lui par leur fonction première parce qu'ils n'ont pas la capacité de donner l'objet voulu par lui, donnent l'objet voulu par le (mot) précédent grâce à leur fonction secondaire, parce qu'elle a la capacité de (former) une unité de discours (avec ce qui précède) . alors c'est ce qui vient en premier qui l'emporte.

Quant à l'objection que (la Parole révélée) est confuse, on y répond ceci : elle serait confuse si les injonctions de rites avaient pour objet de faire connaître la différence. Mais en réalité, se fondant sur la différence qui est déjà établie, elles ont pour objet principal de prescrire ce qui est utile à l'homme : « Un tel doit réaliser telle chose de telle manière. »

— Objection : comment prescrit-on ce qui est utile à l'homme alors que, la différence n'existant pas, les trois facteurs (qui interviennent dans le rite) disparaissent ?

— On répond · on prescrit bien le sacrifice de l'épervier quoique (l'un des) facteurs, à savoir ce qui est à réaliser, disparaisse du fait de l'interdiction · « On ne doit désirer faire de mal à aucun être[1] » · Il en est de même dans tous les cas, même si tous les facteurs ont disparu. En effet : comment le désir de faire du mal, qui est interdit et qui amène (par conséquent) un (résultat) nuisible, serait-il à réaliser ? Eh bien, il l'est pour celui qui, l'esprit en proie à une violente colère, a son jugement obnubilé par d'épaisses ténèbres au point qu'il voit même ce qui est nuisible comme utile et passe outre à l'enseignement des Traités ; de même, dans les sacrifices tels que le Jyotiṣṭoma, aux yeux de ceux qui ne sont pas encore éveillés (à la Connaissance), il y a bien trois facteurs, que montre l'Inconnaissance naturelle, et la prescription de ces (sacrifices) s'appuie sur eux Mais ceux qui ont connu l'Éveil ne se soumettent pas aux injonctions de rites, pas plus que ceux qui ont vaincu la colère, leur (vrai) ennemi, (ne se soumettent) aux injonctions comme celle de « l'épervier ». Ainsi donc, quoique les injonctions de rites, qui se fondent sur des différences établies au plan empirique, donnent la connaissance de différences, (44) cependant, comme ce n'est pas aux (différences) qu'elles sont ordonnées, ce n'est pas à elles que leur autorité (s'applique), pas plus que celle des mots des gloses explicatives (ne s'applique) aux faits qu'ils racontent Dans ces conditions comment détruiraient-elles les textes vedāntiques, ou (inversement), comment ces derniers les détruiraient-elles ? De plus, c'est seulement dans les autres (moyens de connaissance), perception, etc que l'on observe cette destruction (mutuelle), puisque par exemple, des connaissances de l'argent et de la coquille, l'on voit que l'une est à annuler et l'autre celle qui l'annule, et que

(1) Cette prohibition qui revient constamment est citée notamment dans *Yājñavalkyasmṛti* Elle a gêné les Mīmāṃsaka qui avaient à rendre compte de rites prescrits pour nuire à un ennemi, tels que le sacrifice « de l'épervier ».

d'autre part on a partout la connaissance de la différence et de la non-différence (ensemble).

Bien que, dans ces conditions, ce soit la Parole révélée qui soit supérieure, afin de redresser les conceptions de celui qui, l'esprit obtus, voyant qu'en cas de contradiction avec une perception, etc. les paroles profanes prennent un objet métaphorique, croit que la parole fonctionne dans le Veda comme dans l'usage profane, ou de celui qui, sous l'effet d'un aveuglement tenace et profond (produit) par la vue de la différence, croit à la supériorité des seuls autres (moyens de connaissance), perception, etc., constatant aussi que les paroles profanes sont annulées par eux, — afin donc de redresser leurs conceptions, on réfute (l'idée) qu'il y a contradiction (entre la perception et la Parole). En effet, celui qui a été mordu par un scorpion au venin peu virulent n'en meurt pas, mais on ne le laisse pas sans soin (pour autant).

Relativement à la perception, il y a trois hypothèses (possibles) . elle est ou bien position de la forme propre de la chose, ou bien exclusion d'autre chose, ou bien les deux ; si elle est les deux, il y a encore trois cas possibles simultanéité, position précédée d'exclusion, exclusion précédée de position. Or s'il y a exclusion d'autre chose, ou s'il y a les deux (i.e. position de la forme propre et exclusion d'autre chose), c'est la différence à quoi s'applique la perception, et par conséquent il y a contradiction (avec la Parole). Tandis que s'il y a seulement position de la forme propre sans exclusion de quoi que ce soit, alors ce n'est pas la différence qui est l'objet du moyen de connaissance, car on n'établit pas une différence sans exclure. Or la perception a pour seule opération de poser (l'objet), si bien qu'il n'y a pas contradiction (avec la Parole).

— Comment ?

— On répond :

2. C'est quand on a appréhendé une forme quelque part que l'on nie quelque chose de même sorte exactement. C'est pourquoi il n'est pas possible de nier sans avoir (d'abord) posé.

L'opération de la perception ne peut pas être d'exclure purement et simplement, ni non plus simultanément de (poser) et d'(exclure), ni non plus de poser après avoir exclu, puisque c'est seulement une forme déjà établie que l'on nie dans un objet déjà établi[1] ; une cruche déjà connue (est niée) en relation avec un emplacement déjà connu « elle n'est pas ici » ; ou le cheval (est nié) dans une vache « ce n'est pas cela ». La négation ne se forme pas sans un objet à nier et ce dont on le nie.

(1) Le terme *siddha* est ambigu selon nos conceptions il signifie à la fois « realisé » en son être, c'est-à-dire « déjà existant », ou « réalisé » dans la connaissance, c'est-a-dire « établi » comme objet de connaissance, donc « connu », mais aussi « établi comme réel », car on ne peut connaître ce qui n'est pas réel.

— Comment donc nie-t-on ce qui est absolument non-existant, comme le Fondement (du Sāṃkhya) ou la fleur céleste ? En effet on ne les nie pas par rapport à un certain lieu ou un certain temps, puisque (la négation) est absolue ; on ne les a non plus connus nulle part, puisqu'ils sont absolument non-existants.

— Là-dessus, certains disent ceci . quand il s'agit de choses comme une fleur céleste, ce que l'on nie c'est, par rapport au ciel qui est déjà connu (par ailleurs), une fleur qui est également (connue par ailleurs). Quand on dit que « le Fondement n'existe pas », on refuse que la cause de l'univers soit faite de plaisir, de douleur et d'égarement et qu'elle ait des effets non séparés d'elle.

(45) — D'autres, cependant, donnent cette explication : on nie par rapport à l'extérieur des choses dont la forme est appréhendée dans la pensée sous l'effet d'une cause quelconque. Sinon, que serait la négation d'une chose niée au hasard sans que l'on possède (la connaissance) de sa forme ? Ou bien si on la possède, comment y en aurait-il négation absolue ? De plus, si une exclusion ne requiert ni l'objet par rapport auquel on nie ni l'objet à nier, la vacuité devrait être l'objet du moyen de connaissance, et non la différence, car tout serait nié de tout indistinctement. L'exclusion au contraire qui vise à différencier requiert que l'on connaisse déjà les deux choses à différencier, ce qui ne se fait pas sans poser (leur forme propre) ; si bien qu'il faut admettre la priorité de la position et l'on n'accepte la négation que si elle est précédée de la position.

— Mais il n'y a pas non plus d'exclusion précédée de position, car .

3. La logique n'admet pas qu'il y ait succession de deux actes dans une seule connaissance, et la (perception) née (d'un objet) proche ne se produit pas en reflétant autre chose que lui.

Certes, il n'est pas logique que la connaissance donnée par un moyen de connaissance droite unique ait deux opérations successives, l'une de position, l'autre d'exclusion, car elle est instantanée ; des deux opérations successives, en effet, celle qui vient en second ne saurait être son opération car elle en est séparée. De plus, une idée consistant en appréhension d'un objet, c'est sa production même qui est son opération , si elle surgit sous la forme de la position d'un objet, c'est la position seule qui est son opération, car on refuse la simultanéité et une chose qui est déjà apparue ne réapparaît plus. En outre, une perception prend appui sur un objet proche, elle ne peut faire connaître un objet qui ne se trouve pas à proximité, et un (objet) dont la forme n'est pas présentée (par la connaissance) ne peut pas être exclu. Si, en effet, ce qui est à exclure de tel endroit n'est pas présenté (par la connaissance), il devra y avoir exclusion en général, et non exclusion de quelque chose (de précis), ou bien il devra y avoir exclusion de tout. C'est pourquoi il n'y a pas d'exclusion sans que la chose à exclure soit présentée (dans la connaissance). Et puisque la perception prend appui sur un objet proche, il n'est pas logique qu'elle présente un objet qui n'est pas proche.

— Comment alors y a-t-il une perception qui en annule (une autre dans le cas d'une erreur) ? Dans ce cas, en effet, il est admis qu'il y a dans une seule connaissance position d'autre chose après négation de l'objet (de la connaissance) précédente d'une part, et présentation d'un (objet) à nier qui ne se trouve pas à proximité d'autre part. Ainsi la règle (que vous donnez) n'existe pas, puisqu'il y a négation antécédente, succession dans l'opération d'une seule connaissance et présentation, par la perception, d'un (objet) qui n'est pas à proximité.

— (Votre argumentation) n'est pas solide : même dans ce cas, la négation qui s'applique d'une part à l'argent, par exemple, qui a été posé par une connaissance précédente (en tant qu'il est à nier), et à l'objet proche sous la forme générale d'un « ceci » (en tant que ce dont on nie quelque chose) d'autre part, est bel et bien précédée d'une position ; quant à la position de la coquille, on affirme qu'elle est précédée de la négation de ce qui la contredit ; on affirme que la négation est nécessairement précédée d'une position, mais on ne nie pas qu'une position puisse être précédée d'une négation. D'autre part, (46) il n'y a pas là d'opérations successives d'une seule connaissance, car celle qui se produit est formée des deux (position et exclusion). Puisque (l'objet à exclure) a été obtenu par la connaissance précédente, il n'est pas impossible d'avoir ensemble ce dont on exclut (quelque chose) et ce que l'on exclut. D'autre part, puisque l'exclusion s'applique à l'(objet) à exclure une fois qu'il a été présenté par la connaissance précédente, il ne s'ensuit pas qu'elle présente un objet qui ne se trouve pas à proximité, puisqu'elle est produite en dépendance de la première (connaissance) ; précisément en raison de sa dépendance de la première, cette (seconde connaissance) apparaît avec une forme double (exclusion et position), sinon elle n'apparaîtrait qu'avec une seule forme. De plus, si l'on refuse toutes (les sortes) d'exclusion, laquelle acceptera-t-on pour s'y opposer ? Si vous dites que (vous acceptez) celle qui est bien établie dans l'usage courant, eh bien, celle-ci n'est-elle pas établie dans l'usage courant : « ce n'est pas un cheval, c'est une vache ; ce n'est pas une vache, c'est un cheval » ?

Autre opinion : c'est la position d'une chose elle-même qui est l'exclusion des autres. En effet : de même que la vision pose la forme d'une chose en tant qu'elle a la structure de cette chose, du même mouvement exactement, étant donné la restriction à une structure unique pour chaque (connaissance), elle exclut autre chose : « ce n'est que cela, et non autre chose ». Et les formations mentales « c'est ceci, ce n'est pas ceci », qui prennent naissance grâce à cette (vision), sont ce qui permet de parler couramment de la présence et de l'absence (d'une chose). En effet, l'exclusion d'autre chose, ce n'est rien d'autre que la connaissance restreinte à une structure unique et qui n'est pas en relation avec autre chose.

A cela on répond :

4. La simple position d'une chose n'est pas une exclusion qui s'applique à autre chose. Il ne doit pas y avoir (exclusion) sans distinction, et il ne faut pas non plus qu'il n'y ait pas (exclusion de choses) comprises dans une seule idée.

Ce n'est pas la restriction à une (structure) unique pour chaque (connaissance) qui est cause de la certitude de l'absence d'autre chose, car il s'ensuivrait l'exclusion sans distinction de ce qui est susceptible d'être appréhendé et du reste : la restriction à une (structure unique) pour chaque (connaissance) en effet, c'est le fait d'être sans relation avec autre chose que son (objet). Dans ces conditions, si elle exclut en fonction de cette absence de relation, elle doit exclure sans distinction les deux (catégories d'objets), le visible et l'invisible.

— On pensera : il en est bien ainsi. En effet, la vision, de par la restriction à l'être de son (objet), écarte tout ce qui n'est pas l'être de son (objet) sans distinction ; dans ces conditions, les autres choses en elles-mêmes ne relèvent pas d'elle ; mais il pourrait y avoir (d'autres objets) dans le même endroit et au même moment que cet (objet), par exemple une couleur, etc., car cela ne serait pas contradictoire ; la forme de contact qu'est l'appréhension est la particularité qui sert à préciser que l'on exclut ce qui a même lieu et même moment. En effet, ce qui n'est pas l'objet mais qui a même lieu et même moment que lui et qui n'est pas perceptible (par la même sorte de perception), peut exister même s'il n'est pas perçu quand l'autre est perçu, par exemple une saveur (peut exister) au moment où l'on perçoit une couleur ; mais ce ne peut être une chose susceptible de la même (sorte de) perception (que l'autre), car elle serait alors régulièrement perçue en même temps que l'autre, sinon elle ne serait pas susceptible de la même (sorte de) perception.

— C'est vrai, cette distinction existe, mais maintenant ce n'est pas une capacité de la restriction à (une structure unique) de chaque vision En effet, la vision d'une couleur, à un certain endroit et à un certain moment, même (ainsi) restreinte, n'exclut pas la saveur à cet (endroit) et à ce (moment-)là sous prétexte qu'elle s'est épuisée à simplement y poser la couleur, de même, la vision d'une partie du (47) sol, toute restreinte qu'elle soit, ne saurait exclure aussi une cruche qui est visible, sous prétexte que son opération est simplement de poser cette partie du sol ; ou bien, si elle l'exclut, elle exclut tout. C'est pourquoi, même pour l'exclusion du visible, il faut prendre en considération une autre cause et non pas la restriction de chaque vision (à une structure unique) purement et simplement. Dans ces conditions, l'exclusion des autres objets non plus n'est pas établie par cette dernière Étant donné que la position (d'un objet) consiste à exclure l'absence de l'objet à poser, c'est l'absence de cet (objet) qui devrait être exclue plutôt que l'existence d'objets ayant un être différent, qui n'est pas plus (exclue) que l'existence non perceptible de ce qui se trouve au même endroit et au même moment.

— Mais une seule et même chose n'a pas plusieurs êtres (différents).

— Par conséquent, l'exclusion vient de la contradiction avec autre chose et non de la restriction de la vision[1]. Et s'il n'y a pas exclusion, d'où viendrait la multiplicité (d'êtres), d'où encore viendrait la contradiction ? Ou alors on aurait une dépendance réciproque. C'est pourquoi la position d'une chose n'est pas l'exclusion des autres. De plus, s'il y avait exclusion des autres par restriction à une seule (structure), quand il s'agit par exemple de choses comme des tableaux, on ne pourrait établir la différence entre le bleu et les autres (couleurs) qui entrent dans une même vision, car, étant donné qu'elles sont (toutes) liées à une seule et même connaissance, la connaissance n'est pas restreinte à une seule (d'entre elles).

— Mais, dira-t-on, les choses sont donc différentes de par leur constitution même et la vision, par le seul fait qu'elle les pose comme telles, les distingue les unes des autres. La distinction en effet n'est rien en dehors des (termes) distingués, si bien que, lorsqu'on pose les (termes) distingués, la distinction aussi se trouve posée par là-même. Tel objet ayant telle constitution doit être posé avec cette même constitution, sinon il ne serait pas posé du tout. D'autre part les choses qui ont des natures respectives distinctes (les unes des autres) se révèlent à la perception telles qu'elles sont : elles sont donc posées en tant que telles.

— Dans ce cas aussi, si ce sont les natures respectives (des choses) qui ne se mêlent pas parce qu'elles se révèlent comme ne se mêlant pas, il y a exclusion sans distinction de ce qui est visible et de ce qui n'est pas visible dans les mêmes conditions (que précédemment)

De plus :

5. La différence n'est pas forme de la chose car il s'ensuivrait qu'elle n'existe pas ; et si elle n'est pas sa forme, la chose ne peut être différenciée.

La distinction n'est pas la nature propre de la chose · on tient et l'on sait que, étant elle-même unique, elle a pour substrat plusieurs (choses) ; dans ces conditions, étant donné que, tout en étant unique, elle existe dans plusieurs (choses), si elle est la nature propre des choses, il ne saurait même plus être question de différence entre les choses : il n'est pas logique que (des choses) dont la nature n'est pas différente parce qu'elle n'est pas différente d'une seule et même chose (à savoir la distinction) soient différentes, comme ce serait précisément le cas ici.

— Pour éviter ce défaut, admettons que la distinction est autre chose (que la forme même de l'objet).

— Même ainsi, puisque la distinction n'est pas la forme (de la chose), les choses ne peuvent être distinguées de par leur forme propre.

(1) Autrement dit, l'exclusion réciproque viendrait de l'être des choses et non de la connaissance qu'on en a, mais alors comment l'établir ?

Autre interprétation (de la *kārikā*) . la différence est la nature propre (de choses) qui ne sont pas l'être les unes des autres — Si telle est la nature propre de la chose, il s'ensuit que les choses n'existent pas puisque l'on pose en thèse qu'elles sont faites de non-existence.

(48) Autre espèce (de réponse) : si la différence est la nature propre de la chose, alors il n'y a plus de chose qui soit une puisqu'il y a contradiction entre la différence et le fait d'être un , même l'atome, du fait de la différence, est multiple et par conséquent n'est pas un. Dans ces conditions, même l'être multiple de la (chose) qui consisterait en un agrégat d'(unités) ne peut se former Ainsi donc, puisque l'unité et la multiplicité sont également impossibles et qu'on ne peut avoir une troisième sorte (de formation de la chose), il s'ensuit que la chose est sans nature propre.

Autre explication de la seconde moitié (de la *kārikā*) qui s'oppose à l'alternative de la séparation et de la non-séparation (de la différence et de la nature propre de la chose) : cette distinction (pour laquelle on se demande) si c'est la nature propre (de la chose) ou autre chose se rapporte à une chose réelle ; elle n'a pas lieu d'être si la différence n'est pas une chose réelle mais est le produit d'une formation mentale En effet . ce qui donne lieu à des expressions comme « ceci est différent de cela, telle est la différence entre les deux », c'est (la différence) inexprimable en termes d'identité et d'altérité que montre une formation mentale fondée sur les rémanences de formations mentales sans commencement. Il n'y a pas de chose réelle appelée différence dont on puisse examiner l'identité ou l'altérité (par rapport à autre chose). Ici encore s'applique (la seconde moitié de la *kārikā*), à savoir que « si (la différence) n'est pas forme (de la chose), la chose ne peut être différenciée ».

— Alors, si la différence n'est pas forme (de la chose) elle est sans nature propre · en effet l'existence de la chose réelle ne la fait pas exister, et ce sont les formations mentales seules qui la font apparaître La chose réelle, donc, n'est pas différenciée puisque la différence n'existe pas en réalité absolue . si la nature propre est une formation mentale, le fait d'être son possesseur ne peut être absolument réel, il ne saurait être que formation mentale.

— C'est bien ce que nous disons Pourquoi ne l'acceptez-vous pas ? Nous aussi nous ne faisons que dire (comme vous) que la différence n'existe pas objectivement et qu'elle apparaît sous l'effet de l'inconnaissance sans commencement.

— A ce que nous avons dit, que si la chose est faite de différence, il n'y a pas de chose qui soit une, et qu'en l'absence d'une chose une, il n'y en a pas non plus d'autre, si bien qu'il n'y a pas du tout de chose réelle, certains opposent cette (objection) : « c'est par rapport à autre chose que nous disons de la chose qu'elle a pour nature propre la différence, et non par rapport à elle-même, ce qui entraînerait une contradiction et ferait qu'il n'y a pas de chose une. Mais une chose est une de par sa forme propre et différente par rapport à autre chose ».

— A cela on répond :

6a. La chose réelle en effet ne se conforme pas à un rapport (posé) par l'homme.

Ce qu'on appelle « rapport » n'est pas une propriété de la chose réelle grâce à laquelle on pourrait distinguer les choses. Il ne serait pas logique assurément que des choses qui sont produites par leurs propres causes et distinguées par leurs natures respectives aient un rapport à autre chose pour fixer leurs natures respectives : le (rapport) en ce cas est une propriété de la connaissance de l'homme et les choses réelles ne se conforment pas à la connaissance de l'homme puisque leurs natures respectives sont distinguées par leurs causes propres Aussi la forme de la chose n'est-elle pas distinguée en conformité avec cette (idée). Ce qui est correct, c'est que l'(idée) soit distinguée en conformité avec la forme propre de la chose distinguée, car c'est celle-ci qui en est la cause. S'il y avait un rapport des choses (49) entre elles pour établir leurs natures propres, il s'ensuivrait une interdépendance.

Ou bien encore, à ce que l'on dit, que la chose réelle ne se distingue pas de la différence qui est une et qu'il s'ensuit l'absence de différence, certains objectent . « La différence n'est pas une, car ce serait contradictoire avec sa forme, et si elle était une, à cause d'elle il y aurait unité de (toutes) choses ; c'est pourquoi la différence se différencie dans chaque objet.

— Comment donc a-t-elle plusieurs substrats ?

— A cause du rapport (entre les objets). En effet, la forme propre de la (différence d'un objet) est distinguée en rapport avec un (terme) opposé ; c'est ainsi que tous les objets sont différenciés respectivement par les différences qui sont en rapport avec leur opposé et qui (en même temps) les constituent.

A cela on répond « (il est posé) par l'homme ». C'est l'homme en effet qui, ayant saisi un objet comme un, le met en rapport avec un autre en vue de quelque chose à faire. Mais quand les choses reçoivent la totalité de leur nature propre de leurs propres causes, à quoi leur servirait un rapport à d'autres choses (pour cela) ?

— Mais (cela servirait) à fixer leur nature propre. En effet les objets ont des natures propres de plusieurs sortes, et l'on n'en distingue une dans une chose donnée qu'en rapport avec un terme opposé, tout comme la différence elle-même.

— Alors l'objet ne recevrait pas la totalité de son être de ses causes, puisque la forme appelée « différence » serait en rapport (de dépendance) avec un (terme) opposé. Et la différence qui se produit ensuite à partir d'un (terme) opposé, qui est une cause autre (que ses causes propres), ne saurait être la nature propre (de l'objet).

— Objection l'objet n'est produit à partir de ses causes qu'avec la totalité de ses formes ; parmi celles-ci, celle que l'on appelle « différence » est en rapport (de dépendance) avec un (terme) opposé et n'en est jamais indépendante ; du fait qu'elle est de cette sorte,

(l'objet) ne peut être produit qu'avec elle qui est de cette sorte, et ainsi il n'apparaît pas sous une forme incomplète.

— A cela on répond admettons qu'une (forme) de cette sorte apparaisse ; il faut maintenant dire ce que signifie un « rapport (de dépendance) ». Ce dont quelque (aspect) prend appui sur quelque chose, on dit que cela a un rapport (de dépendance) à cette chose , il n'y a pas d'autre particularité connue qui permette de distinguer ce qui a un rapport (de dépendance) et ce qui n'en a pas. Or dans le cas qui nous occupe, ce n'est pas la production de la (différence) qui prend appui sur un terme opposé puisque la (chose) est tout entière produite par ses propres causes. Ce n'est pas l'action efficace (de la différence) non plus, puisque l'on constate son action efficace même si le (terme opposé) n'est pas présent

— Et si c'était sa connaissance ? En effet la différence n'est pas connue sans un rapport à un terme opposé.

— Par conséquent, ce n'est pas la nature propre de la différence qui a un rapport de dépendance ; alors qu'elle est déjà présente, la connaissance qui suit la fixation de la chose a rapport à un opposé, qui est un objet différent : ainsi, des couleurs par exemple, dont la nature propre est déterminée sans rapport (à autre chose), on ne dit pas que leurs natures propres ont un rapport de dépendance si leur connaissance a un rapport avec la vue. Et comme il y aurait alors dépendance mutuelle, la connaissance non plus ne se formerait pas, puisqu'elle et (la différence) prendraient appui l'une sur l'autre. D'autre part, on n'établit pas la différence à partir d'une chose en général dont la différence n'a pas été saisie, car il s'ensuivrait une (différence) même dans une chose une C'est pourquoi (la différence) se conforme à un rapport (posé) par l'homme et non à la chose, et par conséquent elle n'est pas la nature propre de la chose. Tel est le sens (de la *kārikā*).

(50) Autre explication · la différence n'est pas forme de la chose, car on la connaît en rapport (avec autre chose) ; et la chose ne se conforme pas à un rapport qui est une idée de l'homme parce que (ce rapport) est précédé par la détermination de l'objet.

— Mais alors comment le fait d'être père etc. (est-il forme de la chose réelle, ici un être vivant) ? Cela ne va pas en effet sans un rapport, et d'autre part cela ne peut être assimilé à une fleur céleste ou une ville de Gandharva (réputées inexistantes), car les gens ordinaires le connaissent bien comme donnant lieu à un usage non contesté.

— On répond . et la différence, elle, est-ce que les gens ordinaires ne la connaissent pas bien également ?

De plus :

6.7a. Le rapport, quand il s'applique à un père etc., vient de l'acte d'engendrer ; le rapport mutuel du court et du long est dû à ce qu'(ils introduisent) de particulier dans une seule et même action (celle d'occuper une certaine portion d'espace).

Les deux pouvoirs, celui de l'engendré et celui du géniteur, qui sont bel et bien distincts, sont ce qui est exprimé par les mots « père » et « fils » ; les deux (pouvoirs), qui s'appliquent à la commune opération d'engendrement, accaparent les deux (mots) à cause de la différence entre leurs natures propres. Ainsi est-ce par ce qu'ils ont en commun qu'ils sont en rapport. Voici ce que l'on a voulu dire : c'est l'objet du mot dans ce cas qui est mis en rapport, non la chose réelle. Ici la cause du rapport, c'est une action commune de deux choses qui sont cependant distinctes. Tandis que s'il s'agit d'une différence entre les objets, le même examen s'applique à ce qu'est la chose en elle-même et l'on ne voit plus aucune cause de rapport (de dépendance). Il faut considérer qu'il en est de même aussi pour le court et le long, à cause du moins et du plus dans l'action de même espèce, à savoir l'extension dans l'espace.

— Et si le rapport venait aussi de la différence dans les effets ?

— Voyons : à partir de la différence dans l'action efficace des objets la différence qui (implique) un rapport mutuel sera établie. De plus, quoique la différence n'existe pas à partir de la perception visuelle parce que celle-ci a pour seule opération de poser (l'objet), nous inférons la différence dans les causes de la différence dans les effets : une différence ne se forme pas dans l'effet s'il y a unité (de cause), car la différence dans les effets est en rapport de dépendance avec la nature propre des causes ; si la nature propre d'un (objet) est d'engendrer telle chose, elle n'engendre pas autre chose. C'est pourquoi la production d'un effet différent vient d'une (cause) différente Ainsi cette façon de prouver la différence par la différence elle-même n'est pas du tout régulière De plus :

7b8a. Quand une différence se produit dans l'action efficace, cela ne fait pas acquérir une différence dans la forme. Le feu n'est pas différent sous prétexte que (son action) se divise entre l'acte de brûler et celui de faire cuire.

La différence dans l'action efficace des objets ne fait pas connaître une différence dans la forme qui (impliquerait) un rapport mutuel ; et l'on ne peut non plus inférer celle-ci. Mais il y a plutôt une simple différence dans la désignation, puisque l'on voit un seul et même feu produire des effets différents tels que la brûlure et la cuisson.

Soit l'opinion suivante le feu, c'est l'ensemble des (qualités qui le constituent), couleur, etc . la lumière vient de sa couleur, la brûlure de son toucher.

— Si vous voulez, mais la brûlure et la cuisson viennent du seul et même toucher Or elles sont bien connues comme différentes dans l'usage courant quoiqu'elles aient en commun l'action transformante de la substance en contact (i e. le feu) Un seul et même acte est cause d'un contact, d'une séparation et d'une disposition acquise (à la vitesse) ; l'ātman est (cause d'effets différents) tels que le désir, etc. ; les *(guṇa)* tels que le *sattva*, etc , quoiqu'indifférenciés en eux-mêmes (sont causes d'effets différents) tels que la légèreté, la lumière, etc ;

les (qualités sensibles) telles que la couleur, etc. (sont causes) de connaissances particulières et d'instants de même espèce. Voilà de quoi réfléchir.

— Mais nous ne disons pas que la différence vient de la seule différence dans l'action efficace, mais plutôt qu'elle vient de (l'action efficace) quand celle-ci est impossible puisque non constatée. Par exemple, étant donné que l'idée des sons chez un sourd reste invisible, quoiqu'il ait la vue, et qu'elle est par conséquent impossible, les organes sensoriels sont différents. D'une façon générale, les objets ont des effets non interchangeables, car on ne voit pas l'effet d'une (cause) (se produire) en relation avec une autre (cause).

— Comment connaît-on qu'un effet est impossible (en relation avec une cause donnée) ?

— Mais on l'a déjà dit : parce qu'on ne le voit pas (se produire) en relation avec elle.

— Alors il n'est pas impossible : celui pour qui le monde est non-duel voit tout le groupe des effets en relation avec une seule et même (cause) ; comment donc (peut-on dire) qu'on ne les voit pas ? D'ailleurs l'on ne voit pas (tel effet se produire) en relation avec telle (cause) une fois que l'on a établi la différence, et c'est parce que l'on ne voit pas (tel effet se produire) en relation avec (telle cause) que l'on établit la différence : étant donné l'interdépendance, on ne peut inférer la différence.

— Autre opinion : (la différence est inférée) du fait que l'on voit ce qui n'avait pas encore été vu.

— Non, car même à partir d'une (cause) unique on voit des effets successifs.

— Objection : s'il y a non-différence absolue, il n'est pas logique qu'il y ait vision et absence de vision des effets puisqu'il n'y a rien qui les distingue.

— Par conséquent, la différence entre les effets n'annule pas la non-différence, et du fait qu'elle ne la détruit pas, on doit inférer un simple trait distinctif Nous ne dédaignons pas celui-ci s'il est du domaine de l'imagination, car il ne saurait appartenir à la chose réelle étant donné qu'il ne peut ni lui être identique ni être autre qu'elle.

Quant au partisan de l'instantanéité qui ne croit même pas à l'identité du trait distinctif (d'instant en instant), si selon lui la non-différence dans la nature propre de la cause n'existe pas, comment y a-t-il production d'effets dont les natures propres sont semblables ?

— C'est que même dans les choses qui périssent sans un (élément) de continuité, il y a une non-différence qui est du domaine de l'imagination, d'où provient la similitude dans l'effet

— Oh là ! Mais alors, puisque l'on a établi la différence dans les effets précisément à partir d'une différence qui est du domaine de l'imagination, il est vain d'imaginer une différence dans les causes

— D'ailleurs la non-différence dans l'effet ne requiert pas la

non-différence dans la nature propre de la cause, puisqu'un effet unique est produit à partir de causes auxiliaires de natures différentes, par exemple la connaissance de la couleur à partir de la vue et des autres (causes auxiliaires).

— Par conséquent, de même que la non-différence dans la nature propre des causes n'est pas requise pour qu'il y ait non-différence dans la nature de l'effet, de même il n'est pas besoin non plus que les causes soient différentes pour que les (effets) soient différents. De plus, même dans le cas d'un effet unique que produisent plusieurs causes, il y a une différence dans les domaines où opèrent les causes qui s'explique précisément par là : par exemple, pour la connaissance de la couleur, le fait qu'elle est restreinte à l'appréhension de la couleur vient de la vue, le fait qu'elle est une perception vient de la connaissance qui suit immédiatement (l'appréhension par la vue), et le fait qu'elle a la (couleur) pour structure vient de l'objet sensible. D'autre part, si la similitude des effets n'est pas due à la ressemblance des causes, on ne saurait inférer la cause de l'effet, car il est possible que (des effets) d'espèces semblables soient produits même à partir de (causes) d'espèces différentes. Et si la non-différence de la cause (52) ne sert pas à (produire) la non-différence de l'effet, qui pourrait empêcher la naissance d'(effets) d'espèces différentes à partir de (causes) d'espèces semblables ? Alors, de même que la non-différence des effets vient d'une non-différence empirique, de même la différence entre les effets vient d'une différence empirique : il n'y a rien qui distingue (nos deux thèses).

— Objection . si une différence imaginaire commande une différence dans les effets, c'est donc qu'elle n'est pas imaginaire, car il n'y a pas d'autre caractéristique de la réalité absolue que la capacité de (produire) une action efficace.

— C'est la même chose aussi pour la non-différence.

— Quelqu'un pourrait croire ceci : on arrive à la connaissance de la différence quand on constate des actions simultanées qui sont contradictoires En effet, on voit que l'univers est en même temps pourvu de propriétés contradictoires de toutes sortes . naissance et mort, croissance et déclin, station et mouvement, chagrin et joie, etc et c'est ainsi que l'on sait qu'il comporte des différences.

— A lui aussi on fait la même réponse en répétant « sous prétexte que (son action) se divise entre l'acte de brûler et celui de faire cuire .. ».

— Comment ?

— Il faut seulement lui poser cette question . que signifie une « contradiction » ? Si c'est l'incompossibilité, elle n'est pas établie.

— Mais c'est le fait de s'exclure mutuellement par exemple la naissance et (la mort) sont chacune constituées par l'absence de ce qui forme l'autre.

— Par conséquent, on n'établit pas par là la différence, car l'on constate qu'un seul et même feu brûle et fait cuire. En effet on n'a

pas une multiplicité de propriétés sans exclusion mutuelle, et si la différence venait de là, il n'y aurait rien qui soit un avec de multiples propriétés.

— Alors la contradiction c'est le simple fait d'être constitué par la non-existence réciproque, à savoir que, à propos d'une seule et même chose, on ne (peut) pas dire (à la fois) « cela existe et cela n'existe pas » ; c'est par là que l'on détermine la différence.

— Il n'en est rien, car de cette manière on n'aurait précisément pas deux propriétés (opposées). Comment arriverait-on à la connaissance de leur différence par la contradiction entre les deux ? D'autre part puisque dans des choses (qui n'existent absolument pas) comme une fleur céleste on aura la non-existence des deux (propriétés contradictoires), il s'ensuivra qu'elles y existent toutes deux.

— Alors, la contradiction, c'est la relation entre ce qui doit être détruit et ce qui tue : la joie tue le chagrin et réciproquement, et il en est de même aussi pour les autres (propriétés).

— Même là, une propriété qui n'est pas encore produite n'en détruit pas une autre, et elle ne (la détruit) pas non plus si cette dernière a un autre substrat ; aussi doit-on affirmer qu'elle ne la détruit que si elle a même support (qu'elle). S'il en est ainsi, puisque l'on constate que les deux (propriétés) ont un seul support, l'inférence de la différence de support grâce à la constatation (des deux propriétés successives) manque de concomitance invariable

— Alors deux propriétés sont contradictoires quand elles consistent en quelque chose de positif et en son exclusion, par exemple le fait d'être éternel et celui de n'être pas éternel, le fait d'avoir une forme matérielle et celui de n'en pas avoir etc , et l'on arrive à la différence par la relation entre elles.

— Cela non plus ne (convient) pas, car il n'est pas nécessaire que la (propriété) qui existe dans une (chose) soit coextensive à cette chose En effet, un char par exemple, ou le contact du (char) ne sont pas coextensifs à l'éther, ni avec les autres choses en contact (avec le char), telles que la terre etc , parce que (le char) est une chose (53) limitée. De même des propriétés limitées ne sont pas coextensives à un objet illimité et infini même si elles l'ont pour support, aussi n'y a-t-il pas contradiction à ce que la (propriété) positive et son absence soient dans une seule et même chose.

— On pourrait avoir l'opinion suivante la différence entre des actions efficaces, c'est la distinction fixe que (l'on fait) entre les actions efficaces et c'est par là que l'on accède à la différence en effet s'il y a unité, il n'est pas logique qu'il y ait une distinction , ou s'il en était ainsi, on ferait de l'huile avec du lait et du lait caillé avec des grains de sésame ; de même, il suffirait qu'une seule chose naisse pour que tout naisse, qu'une (seule chose) périsse pour que (tout) périsse. S'il en est autrement, alors ce n'est pas autre chose que la différence que l'on a exprimée par un autre mot. Cela a été dit : « s'il y a naissance et destruction de (tout) ensemble, c'est que tout coopère à tout ».

— A celui-là aussi on donne la même réponse : « sous prétexte que (son action) se divise entre l'acte de brûler et celui de faire cuire »... Si c'est la multiplicité des effets qui est la distinction, ce n'est pas par elle que l'on obtient la différence entre les grains de sésame et le lait.

— Mais le lait caillé vient du lait et de rien d'autre. Voilà la distinction. (Toutefois) l'altérité que l'on veut prouver grâce à une distinction déjà établie ne saurait être incorporée à la définition de la (distinction), car il s'ensuivrait que celle-ci n'est pas établie. C'est pourquoi le pouvoir de produire le lait caillé et l'absence de ce (pouvoir), c'est cela la distinction, et de là vient la différence ; car il ne serait pas logique qu'une seule et même chose ait et n'ait pas un pouvoir relatif à un seul et même objet.

— Mais que l'union à deux propriétés contradictoires soit cause d'une différence, c'est ce que l'on vient tout juste de réfuter : des choses qui durent longtemps et qui sont liées à des propriétés de durée limitée ont ces propriétés et ne les ont pas sans pour cela donner lieu à une contradiction ; de même des (choses) de vaste étendue ou infinies qui sont liées à des (propriétés) d'étendue limitée

— Comment une (chose) infinie peut-elle avoir une propriété finie ?

— Si (la propriété) est autre chose (que la chose elle-même), ou bien si elle est inexprimable (en termes d'identité et d'altérité avec elle), alors il n'y a pas place pour une impossibilité. Et même si (la propriété) n'est pas autre chose, elle peut avoir une durée limitée, comme (celle qui appartient) à une (chose) de longue durée

Quant à celui qui ne reconnaît pas un objet de longue durée, il faut encore lui réciter · « sous prétexte que (son action) se divise entre l'acte de brûler et celui de faire cuire » . C'est le même feu qui brûle quelque chose et qui le fait cuire , et s'il en est ainsi, il n'est pas différencié en celui qui brûle et celui qui ne brûle pas ; de même ce ne sont pas différentes brûlures ou différentes cuissons qu'il opère dans ce qui est à brûler et à cuire. De même la graine et les autres (causes concourantes, terre, etc.), quoiqu'elles aient chacune leur capacité, ne produisent pas différentes pousses, pas plus d'ailleurs que si elles forment un complexe (causal), et s'il en est ainsi, elles sont à la fois productrices (d'une pousse) et non productrices (des autres pousses).

— Mais le pouvoir producteur n'est relatif qu'à une seule (pousse)

— Pourquoi ne produit-il pas une autre (pousse), soit déjà passée soit encore à venir, et qui serait unique ?

— Mais parce que la capacité de cet (ensemble de causes donné) n'est relative qu'à cette (pousse)-là, et non relative à une autre, même si elle est de même espèce.

— D'où (tirez-vous) cela ?

— Du fait que seule cette (pousse) est produite et que la capacité est connaissable par l'effet, et c'est ainsi qu'il n'y a pas contradiction

à ce (qu'une graine) ait à la fois un pouvoir (de produire une pousse) et l'absence de pouvoir (pour produire les autres).

— Ainsi donc, quoique les graines de sésame ne soient pas différentes du lait, il n'y a pas contradiction à ce qu'elles ne produisent pas de lait caillé. En effet : ce lait caillé qui naît du lait, il n'est pas vrai qu'il ne soit pas produit à partir des graines de sésame, seule raison pour laquelle, à cause de la contradiction qu'il y aurait entre le fait d'avoir un pouvoir et celui de ne pas l'avoir, il devrait y avoir (54) différence (entre le lait et le sésame).

— D'où (tirez-vous) cela ?

— Du fait qu'il n'y a pas de différence entre les graines de sésame et le lait.

— Mais puisqu'il n'y a pas production d'un autre lait caillé (à partir des graines de sésame), cela est contradictoire.

— Non, car (les graines de sésame) n'ont pas de pouvoir pour un autre, mais ont un pouvoir seulement pour celui-ci (qui est produit quand le lait et les graines de sésame sont ensemble), tout comme pour les graines (qui ne sont capables de produire qu'une pousse quand les causes auxiliaires sont réunies). En effet, une cause, dont on dit précisément qu'elle a la capacité (requise) ne produit pas tous (les effets) de même espèce, sans quoi il s'ensuivrait qu'à partir d'une seule tous les effets de même espèce seraient produits.

— Encore une opinion : c'est à partir d'utilisations différentes pour des actions efficaces que nous déterminons la différence. Pour le lait caillé, c'est le lait que l'on utilise, et non du sable.

— Cela non plus n'est pas décisif, car l'on peut avoir une utilisation différente même s'il s'agit d'une seule et même chose ; telle chose dont on se sert est utilisée avec des (causes) auxiliaires et non isolément[1].

— Encore une opinion précisément, cette (chose) est différenciée, de par les différentes délimitations extrinsèques que lui (impose) la présence des (causes) auxiliaires

— Par conséquent, la différence est extrinsèque et ne repose que sur l'idée, non dans la réalité absolue Car nous acceptons une différence de cette sorte entre les objets.

Quant à celui qui affirme la différence en vertu de l'instantanéité (des choses), étant donné que pour lui la différence est partout la même, tout est utilisé pour tout, ou rien n'est utilisé nulle part, car la capacité (d'une chose instantanée) n'a jamais été constatée.

— Mais la (différence) est établie du fait que la non-différence est du domaine de l'imagination.

— Pour l'autre aussi, étant donné que la différence est de cette sorte (i .e du domaine de l'imagination), (la non-différence est établie) .

(1) Pour alléger la traduction, le terme *viniyoga* est rendu ici par « utilisation », mais il s'agit du terme technique déjà rencontré (ci-dessus, p. 174) et que l'on rencontrera encore, dont la signification précise est : « mise en relation de subordination »

on a déjà dit qu'il n'y avait rien qui distinguait (les deux raisonnements).

Quant à celui qui pose en principe que les deux, la différence et la non-différence, peuvent se trouver dans une seule et même chose, étant donné qu'il accepte que des propriétés contradictoires puissent résider dans une même chose, il lui est bien difficile de comprendre la distinction entre le sésame et le lait à partir du fait qu'ils produisent ou ne produisent pas le lait caillé.

Puisqu'il en est ainsi :

8b9a Tout cela est la puissance d'un seul, capable de susciter les différences à la manière du feu ; il est donc vain d'imaginer une différence des objets.

Étant donné que l'on constate différentes actions dans une seule et même chose,

que l'impossibilité n'en est pas établie,

que le fait de voir ce qui n'avait pas encore été vu (dans un objet) n'a pas la capacité d'annuler la non-différence (de cet objet),

que cela a pour cause un simple trait distinctif qui, inexprimable qu'il est en termes d'identité ou d'altérité, relève de l'imagination,

que, tout comme (vous) pouvez expliquer la non-différence des effets par une non-différence de cette sorte (i.e. imaginaire), (nous) pouvons expliquer la différence aussi par une différence de même sorte,

que la contradiction n'est ni décisive ni établie, non plus que la distinction fixe (entre les actions efficaces),

que la différence dans l'utilisation n'est pas décisive et qu'elle est établie à partir d'une différence imaginaire (comme pour vous la non-différence est établie) à partir d'une non-différence (imaginaire),

que, si la différence et la non-différence sont inhérentes à une même chose, il est possible également que le pouvoir et l'absence de pouvoir, l'utilisation et l'absence d'utilisation soient inhérents à une seule chose,

tout cela n'est qu'une certaine capacité éminente et inconcevable d'un « être » unique, maîtresse de l'apparition du déploiement de toutes les différences, tout comme dans le feu apparaissent les conditions d'une division entre la cuisson et la brûlure, sans qu'il y ait (55) de raison de supposer une différence puisque cette (division) est établie à partir d'un seul (feu) aussi bien. Tel est le résumé de ce qui précède C'est à cela que fait allusion la *ṛc* : « Tout cela est sa grandeur » (RS X 90 3) ; sa mesure, c'est sa capacité. Quoiqu'il soit un il « a mille têtes » (*ibid.* 1) et c'est lui « qui est le passé et qui est l'avenir » (*ibid.* 2).

— Comment est-il le support de l'expérience empirique d'effets ayant des propriétés de toutes sortes réputées contradictoires, telles qu'elles sont indiquées dans les deux premières *ṛc* ?

— Comparé à ce qui est visé par la perception dans « à partir de lui » (*ibid* 3), à ce qui est indiqué comme invisible par « le Puruṣa

est tout cela » (*ibid.* 2) ou « de l'immortalité » (*ibid.* 2), au déploiement des différents mondes des dieux et des hommes pris séparément ou tous ensemble, le Puruṣa est plus grand que tout cela. C'est pourquoi il n'est pas logique (de dire) qu'en lui qui est infini, des (propriétés) limitées, même réputées contradictoires, ne peuvent trouver place. (L'hymne) montre sa supériorité . « L'univers est un quart de Lui » (*ibid.* 3). Si le déploiement des êtres tout entier n'est qu'une part infime de Lui, que dire de chaque être pris séparément ? En effet . sa forme illimitée, comme « ayant trois quarts » (*ibid* 3), infinie, dépourvue des propriétés que présente le déploiement des êtres telles que la mort, etc., existe dans un état lumineux ou dans un état bienheureux, « *divi* » (*ibid.* 3), (c'est-à-dire) dans le disque du soleil ou dans le séjour céleste ; c'est là qu'il faut méditer sur lui . c'est le lieu où on le voit en effet, c'est pourquoi on dit « là ».

Autre interprétation : même si la différence dans les causes est imaginée à partir de la différence dans les effets ou à partir de la distinction fixe (des actions efficaces), pourquoi n'y a-t-il pas un effet autre ? Ou alors pourquoi n'y a-t-il pas confusion, ou pourquoi la distinction (dans les actions efficaces) n'est-elle pas inversée ? Quoiqu'ils soient (l'un et l'autre) différents du lait, c'est seulement du sésame que vient l'huile, et non du sable Toutes différentes qu'elles soient, des choses comme la vue et la lumière, comme le roseau et la corne, ont un effet unique[1]. Et en dépit de leur différence, l'huile vient du sésame, le lait caillé du lait, et non pas l'huile du lait ni le lait caillé du sésame.

— Voici une opinion (là-dessus) : (les effets) viennent de capacités des objets qui sont inconcevables. Les capacités des objets sont inconcevables pour la logique des « pourquoi » et des « comment », leur distinction est inférée de la constatation des effets la différence dans l'effet qui vient de ces causes est une distinction fixe, elle n'est jamais inversée

— S'il en est ainsi, ce peut aussi bien être la capacité éminente d'un seul et même (être) , et si l'on établit la (différence) sur le simple fait que l'effet est multiple, fixe et jamais inversé, la supposition d'une différence entre les objets est sans preuve valable.

— Objection même dans le feu, la différence des effets est fondée sur une différence des pouvoirs, si bien qu'il n'est pas vrai qu'un effet multiple vienne d'une (cause) unique

— Mais si le feu aussi est cause des (différents effets), comment n'y aurait-il pas un effet multiple à partir d'une (cause) unique ?

(56) — Mais l'on n'admet que la causalité des pouvoirs.

(1) Selon le commentaire, la vue et la lumière s'associent pour donner un unique effet la perception visuelle. Tandis que le roseau et la corne s'associent pour donner un effet d'une seule espèce · la flèche.

— A cela on répond :

9b10a De même que des pouvoirs différenciés ont pour support une forme indifférenciée, pourquoi ne pas admettre de la même manière (comme indifférenciée) la forme de la cause d'actions multiples ?

On imagine une différence dans les pouvoirs à cause de la contradiction qu'il y aurait à unir un seul et même (objet) à plusieurs effets S'il est contradictoire de lier un à plusieurs, comment un (objet) unique est-il lié à des pouvoirs qui sont multiples ? Alors, de même que la nature propre unique d'un objet est unie à des pouvoirs multiples, de même aussi pourquoi ne pas accepter qu'elle soit unie à des effets multiples ?

— C'est qu'il y a contradiction à l'unir à des effets multiples, et non pas à l'unir à des pouvoirs multiples.

— Il faudrait donner la raison de cette distinction. De plus, puisque les pouvoirs ne sont rien de plus que (l'objet lui-même), on a (ainsi) accepté que l'un soit fait de plusieurs, si bien que l'unité n'est pas contradictoire avec la multiplicité qui est inhérente au même substrat qu'elle, mais elle est contradictoire avec (celle) qui se trouve dans l'effet, c'est-à-dire (celle) qui est inhérente à un autre substrat. Voilà qui est bien dit !

— Mais les pouvoirs sont autre chose que l'objet.

— Alors il faut dire ce que signifie « être substrat ». Si c'est une conjonction, étant donné qu'(ici le substrat et les pouvoirs) sont différenciés, il n'y a pas conjonction, celle-ci étant caractérisée par la non-séparation des formes. Ce ne peut pas être une simple différence ; ni non plus une continuité, car il s'ensuivrait qu'une seconde substance en contact avec la substance possédant un pouvoir donné aurait aussi ce pouvoir : en effet, étant contigue à cette substance, elle n'est pas séparée de son pouvoir ; la vue qui est contigue à une substance ne peut pas ne pas être contigue à sa couleur. Et il s'ensuivrait que des (substances) comme l'éther, du fait de leur omniprésence, ne seraient séparées des pouvoirs d'aucun objet, et partant, auraient tous les pouvoirs. C'est pourquoi il y a substrat grâce à une aide particulière apportée d'une certaine manière ; alors, de même que, les pouvoirs étant différenciés, et à cause de leur différence, la nature propre de l'objet qui est unique apporte une aide différenciée, de même aussi elle (opère) directement des effets (différenciés). Pourquoi ne pas l'admettre ? Ainsi donc, on n'accède pas non plus à la différence par inférence, pas plus que par présomption.

Certains, cependant, ont l'opinion que voici : cela est vrai, la perception ne suffit pas pour accéder à la différence, car la différence entre les objets c'est l'aspect par lequel ils n'existent pas les uns dans les autres, et cela n'est pas du domaine des sens : « l'organe sensoriel n'est en contact qu'avec l'aspect par lequel (l'objet) existe, car c'est lui qui est susceptible (de perception) (ŚV *abhāva-pariccheda* 18 b) » S'il en est ainsi, (la différence) n'est pas davantage accessible par un signe (permettant l'inférence), car on n'a jamais

vu sa relation (à un signe). La présomption, de même, devrait avoir pour cause une distinction fixe des effets ; mais si la différence n'est pas déjà établie, la distinction fixe des effets n'est pas possible, et par conséquent la (présomption) ne peut s'appliquer en ce cas. C'est pourquoi, pour (connaître) la non-existence (réciproque), il faut avoir recours à un moyen de connaissance droite autre que ceux qui donnent la connaissance de ce qui existe, ou encore à un moyen de connaissance droite autre que celui qui pose (les objets), c'est-à-dire à (un moyen) qui exclut, celui que l'on appelle non-existence. En effet, (57) c'est sur elle qu'est fondé le fait que les objets ont des natures propres qui ne se confondent pas, selon ce qu'a dit (le Maître) : « L'absence de confusion entre les choses est établie en prenant appui sur l'autorité de la (non-existence) » (ŚV *ibid.* 2a).

— A ceux-là on répond :

10b11a Du fait qu'il y aurait (alors) une dépendance mutuelle, la différence ne peut être établie au moyen d'une autre connaissance droite. On n'a pas la connaissance que telle chose n'est pas dans telle (autre) ou que telle chose n'est pas telle (autre) sans la différence.

Si l'on ne connaît pas (d'abord) ce qui est exclu et ce dont on l'exclut, on n'arrive pas à l'exclusion. Il n'y a pas de négation non plus qui ne requière le domaine (auquel s'applique la négation) et ce que l'on en nie. Sinon on aboutirait à la vacuité et non à la différence, on l'a déjà dit Eux-mêmes disent d'ailleurs : « Une fois que l'on a perçu l'existence réelle de la chose (i.e le lieu où pourrait être une cruche) et que l'on se souvient de son opposé (i.e. la cruche), la connaissance mentale de sa non-existence se produit indépendamment des sens » (ŚV *ibid.* 27). En effet, si l'on connaît deux objets, non comme ayant des natures propres non confondues, mais en tant que choses en général, les limites de ce qui est à exclure et de ce dont on l'exclut ne sont pas distinguées ; il n'y a pas de négation possible relativement à l'objet en général sans distinction : si l'on a besoin de lui en tant qu'objet (dont on nie quelque chose), il ne reste plus rien à nier ; et si l'on a besoin de lui en tant que ce qui est à nier, il n'y a plus d'objet particulier (dont on le nie) ; on ne pourrait donc avoir dans ce cas qu'une négation absolue, et l'on a déjà dit qu'une (négation absolue) n'est pas possible, que la chose soit déjà établie ou qu'elle ne l'ait jamais été[1]. D'autre part, si l'on avait connaissance d'une différence entre n'importe quoi et n'importe quoi, on arriverait à une différence de tout avec tout, car il n'y aurait plus de distinction (entre tous les cas). C'est pourquoi, c'est seulement après avoir connu l'objet dont on nie quelque chose et ce que l'on nie comme différents, grâce à leurs natures propres non confondues, que l'on peut connaître leur exclusion (mutuelle), c'est-à-dire que telle chose n'est pas dans telle (autre) ou que telle chose n'est pas telle (autre), parce qu'alors

(1) Cf. ci-dessus kā 2.

on en a la possibilité et que (l'exclusion) est restreinte (aux objets connus comme distincts). Sinon, l'on n'aurait pas non plus d'opposé, puisque, lorsqu'un poteau est perçu (seulement) dans sa généralité, on n'a pas connaissance de l'absence d'un homme. Ainsi donc, la connaissance de la non-existence que l'on observe en chaque individu et qui pose l'exclusion en général vient de l'acceptation d'un objet (dont on nie quelque chose) et de ce qui est à nier comme déjà établis. Et dans ces conditions il y a dépendance mutuelle : la connaissance de la non-existence est précédée de la non-confusion (entre les natures des objets), et la non-confusion est établie à partir de la (non-existence réciproque). De plus, la connaissance de la non-existence ne vient pas simplement de l'absence de production par un moyen de connaissance droite, car dans l'état de sommeil profond, il n'y a pas production (d'une connaissance par un moyen de connaissance droite) ; aussi, quand les causes de production d'une connaissance droite sont là, le fait que rien n'est produit par le moyen de connaissance est considéré comme la cause de la connaissance de la non-existence ; non pas que l'(absence de perception) ait une forme particulière qui, par une capacité éminente, fasse connaître (la non-existence) à la manière dont la vue (fait connaître la couleur), mais plutôt (elle la fait connaître) parce qu'elle l'implique nécessairement : sans l'absence d'un objet à connaître, il n'est pas possible qu'en présence des causes produisant une connaissance droite, il n'y ait pas production d'une (connaissance) par un moyen de connaissance droite. Tandis que si les (causes) sont absentes, même en présence d'un objet à connaître il ne saurait y avoir (production d'une connaissance) du fait de l'absence des (causes). Ainsi donc, (la non-production d'une connaissance), tout comme le signe (de l'inférence), ne produit une connaissance qu'en dépendance d'une connaissance (que l'on a déjà eue). Si, d'autre part, la (non-production d'une connaissance) est la connaissance d'une autre chose, alors elle ne se réalise pas tant que (58) la différence entre les choses n'est pas établie. Car, les connaissances étant inférables à partir des objets à connaître, leur différence doit être inférée de la différence entre les objets à connaître. Si bien que la connaissance de la différence à partir de la non-existence doit être précédée de l'établissement de la différence entre les choses, et l'on a donc une dépendance mutuelle.

— Mais (la non-production d'une connaissance) est l'absence de changement dans l'ātman.

— Ce n'est pas l'état immobile de l'ātman, car lorsque rien n'est connu, on n'a la connaissance de l'absence de rien du tout. Aussi, même s'il y a un changement consistant en la connaissance d'une autre chose, l'absence de changement consistant en la connaissance de telle chose donnée est la cause de la connaissance de son absence. Et ce trait distinctif (de l'absence de changement) n'est pas établi avant que soit établie la différence entre les choses. On a donc toujours la même dépendance mutuelle.

— Quant à ceux qui disent ceci : la différence entre les objets est établie par la vision elle-même. En effet : celui qui refuse que la perception indéterminée ait pour domaine la généralité a dit · « Cela n'est pas logique car on perçoit des formes différenciées pour chaque substance respectivement » (ŚV. *pratyaksasūtra* 117a). Mais c'est la confusion provenant du contact ou de l'inhérence qui est écartée par le moyen de connaissance droite appelé « non-existence »,

— il faut leur répondre comme précédemment.

— D'autres encore croient ceci : c'est seulement une seconde perception, précédée d'une perception qui pose (l'objet) et produite par un organe sensoriel aidé d'un mode d'activité approprié, à savoir la saisie d'une chose et le souvenir de son opposé, qui peut exclure, tout comme l'appréhension déterminée d'une chose se produit ensuite et est séparée (de la première perception) par le souvenir du mot, et (cette seconde perception qui exclut) n'est pas non-sensorielle puisqu'elle est produite par l'organe sensoriel aidé d'un mode d'activité particulier. Il en est de même aussi pour la connaissance de la non-existence.

— A ceux qui parlent ainsi, il faut répondre la même chose « du fait qu'il y aurait (alors) une dépendance mutuelle, la différence ne peut être établie au moyen d'une autre connaissance droite », c'est-à-dire par une seconde perception la connaissance qu'une chose n'est pas telle autre est de l'ordre soit de la perception, soit d'un autre moyen de connaissance droite, mais de toutes façons il n'est pas possible de nier sans avoir distingué l'objet (dont on nie quelque chose) et ce que l'on en nie

En outre :

11b Il n'y a pas place pour une négation quand on sait que les choses ont une forme unique.

De plus, comme c'est la forme de l'être en général qui est partout connue, les choses n'ayant qu'elle pour nature propre, il n'est pas vrai que, d'une chose réputée d'une certaine nature, un moyen de connaissance droite ne produise pas (la connaissance) d'une chose réputée autre, car toutes les deux ont l'être pour nature propre et dans tous les cas c'est à l'être en tant que tel que s'applique le moyen de connaissance droite , si bien que la connaissance de la non-existence réciproque devrait venir de l'absence d'un moyen de connaissance droite.

— Mais les objets n'ont aucune forme indifférenciée, car (si elle existait) on devrait la reconnaître. Or quelqu'un qui a vu un objet sous sa forme générale (d'objet) ne reconnaît pas à propos d'un autre objet que c'est le même, comme celui qui a vu une vache reconnaît (que c'est la même espèce) à propos d'une autre vache. Quant à la continuité du mot et de l'idée d'être, elle est due à l'union avec une délimitation extrinsèque, comme dans le cas de *pācaka*. En effet,

c'est ce qui est du domaine d'un moyen de connaissance droite que l'on appelle « être »[1].

(59) — Cela ne tient pas : si l'on n'accède pas à la connaissance d'une forme indifférenciée, le moyen de connaissance droite se trouve sans domaine d'application, puisque l'on ne connaît pas la différence sans exclusion, que l'exclusion n'existe pas seule, ni associée à la position (d'un objet), qu'elle n'est pas non plus l'opération d'un moyen de connaissance droite après la position (de l'objet) et que ce n'est pas la position elle-même qui est exclusion : on a déjà expliqué (tout cela). Si donc rien n'est connu qui soit un, il ne saurait plus y avoir de domaine objectif. Si l'on dit qu'il n'y a pas reconnaissance à cause de la différence de caractères d'avec une vache et en dépit de la continuité de la forme de l'être en général, alors il ne saurait y avoir non plus de reconnaissance à propos d'une autre vache, puisqu'elle a des caractères différents de ceux de Devadatta. En effet, l'idée d'unité que l'on a à propos d'une autre vache n'est pas comme celle de Devadatta quand on le revoit.

— C'est que dans ce cas seulement (i.e. la reconnaissance du genre « vache »), il y a rapprochement par la pensée de la première et de la seconde, et non quand il s'agit d'un être (en général) à propos d'un autre être.

— Voilà encore mieux ! Ainsi l'unité vient d'un rapprochement par la pensée et non de la conscience (immédiate) que l'on a d'une forme indifférenciée. Maintenant donc, on ne saurait plus avoir un objet un, de lieu et de temps indifférenciés. En effet, c'est (seulement) dans le cas où il y a une différence de lieu et de temps que l'on peut rapprocher par la pensée le premier (objet) du second et dire « c'est le même ». Or l'on sait que, lorsqu'on (voit) un groupe de vaches qui a d'autres caractères qu'un groupe de buffles, dès la première idée indéterminée[2] qui se continue par une forme indifférenciée (pour

(1) Le commentaire glose le terme *yoga* par *upādhiyoga* · « union avec une délimitation extrinsèque », d'où ma traduction qui, en toute hypothèse, est plus claire que la traduction habituellement donnée pour cet emploi technique du terme *yoga* (cf Monier-Williams s v. et *yaugika*). Si *sattā* n'est pas un vrai *sāmānya*, il n'appartient pas à la chose elle-même et le terme *sat* ou *sattā* lui est appliqué en fonction d'une délimitation extrinsèque qu'il faut obligatoirement préciser. D'ou la définition qui suit de *sattā* comme *pramānavisayatā* Le Prābhākara, comme le bouddhiste, rejette la réalité de *sattā* Il reste que *yoga* ici a bien son sens technique, opposé à *rūdhi* *sat* n'est pas la désignation « conventionnelle » (i.e dont il faut apprendre une fois pour toutes la relation avec son objet) d'un objet défini dont *sattā* serait le genre immédiatement repérable par la perception Mais c'est un mot qui n'est en relation avec un objet qu'en vertu de son sens étymologique « ce qui existe ». Tout comme Devadatta devient occasionnellement *pācaka*, « celui qui fait la cuisine », mais ne peut être proprement désigné par le terme *pācaka* Cela, à son tour, requiert d'être repéré par un trait bien défini, puisque cela n'est rien de la chose elle-même, et ce trait bien défini est *pramānavisayatā* . « le fait d'être le domaine d'un moyen de connaissance droite ».

(2) Il est impossible de traduire le terme *nirvikalpaka* dans un texte brahmanique, comme on le ferait dans un texte bouddhique, par « sans formation mentale », puisque la perception *savikalpaka* est elle-même considérée par les auteurs brahmaniques comme

chaque vache) malgré la différence de lieu (de chaque vache), on arrive à la connaissance d'un seul et même objet (i e. le genre *gotva*). Mais comme, dans ce cas, il n'y a pas de différence de temps, on n'a pas à faire appel au souvenir pour savoir que ce sont les mêmes (animaux, i.e. qu'ils appartiennent à la même espèce). D'ailleurs cela a été dit · « Même dans une connaissance indéterminée, l'objet est appréhendé comme composé des deux (la généralité et la particularité) ; mais l'agent connaissant appréhende à l'état pur ce qui doit être reconnu comme caractéristique (ŚV. *ibid.* 118). D'autre part, celui qui a vu une cruche se la rappelle lorsqu'il voit une autre cruche, mais il n'en fait pas de même si c'est une coupe qu'il a vue ; si bien que le genre « argile » lui-même devrait disparaître.

— Mais il y a aussi (rapprochement par la pensée) dans ce cas ; mais il n'est pas aussi évident que dans le cas d'une autre cruche où les traits communs sont plus abondants, parce qu'il y a peu de traits communs qui se retrouvent (dans une coupe et une cruche).

— Ce devrait donc être exactement la même chose aussi dans le cas d'un autre être. On expliquera cela plus longuement par la suite. Assez de digression[1].

12a Il faut examiner s'il y a deux connaissances : celle qui présente la différence et celle qui présente la non-différence.

Voici une opinion : il existe deux connaissances celle qui a un aspect continu, et celle qui a un aspect discontinu. Si elles n'existaient pas toutes deux, il ne serait pas possible d'avoir l'expérience courante de la continuité et de la discontinuité. D'autre part il n'y a pas d'autre cause de la distinction fixe entre les objets que la forme de la connaissance, et si celle-ci n'était pas cause, même la non-différence ne serait pas établie.

— Cela ne tient pas, car ce n'est pas simplement ce que l'on appelle « connaissance » qui distingue ce que sont les objets Il faut encore examiner si elle est contredite ou non par un examen logique, (c'est-à-dire) si elle est produite ou non par un moyen de connaissance droite. Certes, on ne distingue pas ce que sont les objets à partir de connaissances telles que celle d'un cercle de feu.

(60) — Objection : la perception n'est pas annulée par un examen logique.

— C'est vrai, mais on sait déjà que la connaissance de la différence n'est pas une perception. comme par exemple la connaissance du cercle de feu qui est produite par un contact très rapide (de la flamme)

pure de toute intervention de la pensée Cependant, ici *nirvikalpaka*, tout en ayant le sens technique brahmanique d'« indéterminé », garde toute sa saveur bouddhique parce que la perception *nirvikalpaka* — connaissance immédiate et totalement objective — s'oppose à l'*anusandhāna*, rapprochement par la pensée, qui implique un appel au souvenir

(1) La digression ici concerne la discussion sur *sattā* comme genre, qui prend les Prābhākara comme adversaires, alors que jusqu'à présent il s'agissait seulement de s'opposer à Kumārila. On reprendra ce sujet dans le *Niyogakānda* où le même exemple sera repris (cf ci-dessous, p. 272).

avec tous les points de l'espace : celle-ci, quoiqu'elle existe, n'est pas produite par un moyen de connaissance droite et elle ressemble à une perception, comme la connaissance par exemple d'un cercle de feu vu en songe, mais elle n'est pas plus cause de l'accès à la réalité (que cette dernière).

— Mais selon ce que (vous avez dit), la connaissance de la différence ne peut surgir d'autre chose que d'un moyen de connaissance droite.

— Et qui a dit autre chose ? Car, en réalité absolue on n'accède pas à la différence ; si on y accédait, on ne pourrait la refuser. Et si on la refuse, comment y accède-t-on ? Il est bien difficile qu'il n'y ait rien à quoi on puisse accéder et que l'on y accède.

— Qu'est-ce donc que cette (connaissance de la différence) ?

— L'inconnaissance, l'erreur. Si l'objet à connaître existe réellement en conformité avec son apparence, il n'y a pas d'erreur, mais plutôt connaissance droite ; sinon, il n'est pas possible d'accéder à sa connaissance. C'est pourquoi, comme on l'a déjà dit, (la différence) n'est exprimée ni en tant qu'existante en réalité absolue ni en tant que non-existante, car elle est établie, au plan profane, dans toutes les discussions.

De plus, au sujet de ces deux connaissances, quatre hypothèses sont possibles : à cause de la différence dans la connaissance, la chose est double selon la distinction de la généralité et de l'individu, comme disent les avocats de la conjonction. Ou bien il n'y a qu'une seule et même chose faite de traits généraux et de traits particuliers, comme le disent ceux pour qui (ni la différence ni la non-différence) n'est absolue Ou encore, les choses ne sont que particulières ; mais comme elles ne peuvent pas donner la certitude de leur différence absolue, la non-différence dont elles sont la cause matérielle et le seul domaine objectif fait l'objet d'une connaissance par l'imagination : par exemple on observe qu'à propos d'(arbres) différents on imagine leur non-différence (sous la forme) d'une « forêt » ; c'est ce que disent les avocats de la différence absolue. Ou bien c'est la non-différence qui est la réalité absolue, mais comme, illimitée et infinie qu'elle est, elle n'a pas le pouvoir de donner la certitude de sa réalité, et du fait de l'inconnaissance qui existe depuis toujours, on imagine une différence dont elle est la cause matérielle et le seul domaine objectif . par exemple la différence entre les vagues fait imaginer une différence dans la lune (qui s'y reflète) et qui est indifférenciée[1]. Aussi ne peut-on sans examen

(1) La quatrième hypothèse est évidemment la bonne, celle de Maṇḍana Les trois premières sont attribuées par le commentaire respectivement aux Vaiśesika, aux Bhātta et aux Bauddha. Cependant, il est difficile de reconnaître les Vaiśesika dans ces *saṃsargavādin* qui opposent *sāmānya* et *vyakti*, alors que les Vaiśesika opposent *sāmānya* et *viśesa* comme déterminants de la substance — *dravya* — et n'accordent *sattā* qu'à *dravya* parmi ces trois éléments Mais l'inexactitude vient sans doute de l'angle particulier et inhabituel sous lequel est envisagé ici le système de Kanāda D'ailleurs, comme la suite du texte le montre, Maṇḍana ne semble pas faire de distinction entre *viśesa* et *vyakti*.

préalable avoir une certitude sur ce qu'est (le réel). En relation donc avec cet examen,

12b13a La chose n'est pas double car on ne pourrait former l'idée de son unicité (si elle l'était). — Et si l'on met ces deux (aspects) en relation d'inhérence (l'un avec l'autre) ? — Non, car cela ne supprime pas la différence.

Il ne peut pas y avoir deux choses, la généralité et la particularité, sous prétexte d'une différence dans l'idée. En effet, quand on dit « ce qui existe (là) est une cruche », « la vache (appelée) Svastimatī » deux idées sont produites en tant qu'elles se réfèrent à la même chose, et non en tant qu'elles se réfèrent à des choses différentes comme les idées de bleu et de jaune, ou encore comme « le bâton (et) Devadatta », elles ne sont pas non plus dans un rapport de qualifiant à sujet qualifié comme dans « l'(homme) au bâton », parce que la relation n'apparaît pas. D'ailleurs si (la connaissance) s'applique à (deux) choses différentes, il n'y a pas référence à une seule et même chose, même s'il y a une relation (entre les choses) ; les deux choses en relation sont saisies comme qualifiant et sujet qualifié par deux ou par une seule idée, mais non en tant qu'identiques l'une à l'autre. Or ici (i.e. dans les deux exemples donnés ci-dessus) on accède à la connaissance de l'identité, comme chacun peut l'éprouver pour lui-même. D'autre part il y a divergence sur (la manière) de différencier généralité et particularité, et dans le cas contraire (i.e. si leur différence (61) était réelle) il n'y aurait pas de divergence de vues. Enfin, on croit avoir la perception de la particularité quand on perçoit la généralité, dans le cas contraire (si leur différence était réelle), on croirait avoir une connaissance indirecte du feu, comme lorsqu'on voit la fumée.

— Objection. Ce n'est pas n'importe quelle relation en général qui fait accéder à la connaissance de la non-différence, mais plutôt une relation particulière, à savoir l'inhérence Cette dernière en effet consiste en une étroite union entre des choses

— Non, car même s'il y a inhérence, la différence de forme entre deux choses ne disparaît pas, sinon il n'y aurait plus de différence, donc plus de relation. Dans ces conditions il n'est pas logique que l'on connaisse (deux choses) comme n'en formant qu'une seule Or cette connaissance existe. Aussi la différence dans la connaissance qui lui est contradictoire ne peut fixer la différence entre les choses, étant donné qu'elle se détruirait elle-même puisqu'elle ne pourrait se référer à une même chose

— Mais, même s'il y a différence, la relation d'inhérence est cause que l'on accède à la connaissance (des choses) comme identiques l'une à l'autre Car telle est l'éminence de la capacité de l'(inhérence) qu'elle dissimule la différence d'objets qui comportent une différence, si bien qu'ils apparaissent comme non-différents.

— A cela on répond :

13b14a Si l'on pense que l'(inhérence) a la capacité de cacher la différence même s'il y a différence, eh bien, pourquoi une chose, à elle seule, n'aurait-elle pas la (capacité) d'apparaître ainsi (i.e. différente) ?

Si deux choses comportant une différence apparaissent comme non-différentes grâce à la capacité de la relation d'inhérence, eh bien, il n'y a qu'à admettre qu'une chose à elle seule apparaît comme multiple grâce à sa capacité particulière et il est vain d'imaginer des différences entre les choses. Il n'y a en effet aucun trait distinctif qui fasse qu'il soit possible pour des choses différentes d'apparaître comme non-différentes et impossible pour une seule chose d'apparaître comme multiple.

— Mais par exemple dans une tige de fer portée au rouge, on observe une conjonction (entre le fer et le feu) qui a une capacité de cette sorte, et puisqu'on l'observe dans ce cas, il est possible que, grâce à une conjonction, des choses comportant une différence apparaissent comme non-différentes Tandis qu'une chose unique n'apparaît pas comme multiple car on ne l'observe pas.

— Réponse :

14b15a Si l'on observe une telle propriété de la conjonction, une chose unique aussi doit de la même manière apparaître comme multiple : le bariolé est une couleur unique et c'est ainsi qu'on la connaît.

On observe, assurément, que même une chose unique apparaît comme de diverses sortes, par exemple la couleur bariolée : elle n'est pas en effet un simple assemblage de bleu, etc., car, étant donné que les (couleurs assemblées) sont inhérentes aux parties (du tissu, à savoir à chacun des fils respectivement), si l'on n'admet pas que le (bariolé) est une autre couleur, il s'ensuivra que le tout (i.e. le tissu) est sans couleur. Or il n'est pas vrai que le tout soit sans couleur, car en l'absence des dispositions mentales (laissées) par la couleur, le (tout) ne serait pas visible ; la visibilité n'est pas simplement due à l'inhérence (du tout aux éléments) porteurs de la couleur comme le nombre ou le mouvement. Il a été dit en effet : « La perception d'un (objet) ayant une grande dimension vient de l'inhérence à plusieurs substances et de la couleur » (cf Vai sū 4 1 6). S'il en était ainsi d'ailleurs, chaque totalité serait sans couleur, mais puisque rien n'est connu qui soit sans couleur, cette conséquence est absente, et il en est de (62) même aussi pour le (tissu) bariolé, il n'est pas sans couleur, mais sa couleur, c'est ce qui apparaît comme bleu, jaune, etc. De même ceux qui tiennent que la connaissance a la forme des objets croient que des idées comme celle d'une ville ou des trois mondes apparaissent avec la forme d'objets de diverses sortes quoiqu'il n'y ait pas de, différence (en elles) Et les formes des objets, puisqu'elles ne sont pas autre chose que la réalité d'une idée unique, ne sont pas différentes les unes des autres, encore moins de l'idée.

— Objection · la couleur bariolée aussi apparaît ainsi du seul fait de la conjonction qui consiste en l'inhérence à ce qui est inhérent à un même objet[1].

(1) La formule *ekārthasamavetasamavāya* doit être développée ainsi « inhérence (du bariolé = la couleur du tout) à ce qui (= le tout, i e le tissu) est inhérent au même objet (= les parties du tout, i e les fils) (que les couleurs des fils)

Il n'en est rien parce que

15b La relation entre les termes reliés n'est pas une conjonction s'il y a quelque chose qui s'interpose entre eux.

La conjonction en effet est une union étroite qui fait apparaître (deux choses) comme ayant la forme l'une de l'autre, et elle n'est possible que s'il n'y a rien qui s'interpose (entre les deux choses), et non pas si elles sont séparées par leurs deux substrats (comme le sont la couleur des fils et celle du tissu) ; même si une seule chose s'interposait entre la couleur des parties et celle du tout, il n'y aurait plus union étroite, à plus forte raison quand ce sont deux choses qui s'interposent.

En outre :

16. Si au plan empirique (les choses) sont délimitées de façon extrinsèque par d'autres (choses), aucune connaissance relative au plan empirique n'est conforme à l'objet ; il est donc bien vain d'imaginer une différence entre les objets.

Pour celui qui tient que des idées comme « la vache blanche », qui servent à l'usage empirique des substances, sont fondées sur des délimitations extrinsèques : qualité et genre, ces (idées) ne sont pas conformes à la chose réelle, puisque le genre, la qualité et la substance sont des objets différents les uns des autres. S'il en est ainsi, l'usage empirique n'est pas fondé sur les choses elles-mêmes, puisque ce qui n'est pas montré dans l'idée ne sert pas à l'usage empirique et que ce qui se montre dans l'idée sert (au contraire à l'usage empirique). Dans ces conditions, c'est à cause de l'objet qui n'est qu'une construction de la connaissance que le plan empirique est discontinu (dans le cas où l'on considère la particularité) et continu (dans le cas où l'on considère la généralité) ; il est donc vain d'imaginer une différence dans les choses elles-mêmes, car même si on l'imagine, ce n'est pas elle qui est utilisée au plan empirique et c'est son opposé (la non-différence) qui sert. On imagine en effet une différence dans les choses elles-mêmes pour rendre les idées empiriques conformes à leur objet , une fois qu'elle est imaginée cependant, on n'a pas supprimé le fait qu'elles ne soient pas conformes à l'objet puisqu'elles sont délimitées extrinsèquement par autre chose.

— Objection s'il n'y a pas de différence dans les choses elles-mêmes, une connaissance empirique, même non conforme à l'objet, dans laquelle on distingue un (aspect) continu et un (aspect) discontinu, ne saurait surgir puisqu'elle est sans cause · des perceptions erronées comme celle d'un homme au lieu d'un poteau ou d'argent au lieu d'un fragment de coquille ne sont pas sans cause, puisqu'elles sont fondées sur un trait commun.

— On répond :

17. Pour qu'une idée ne soit pas conforme à l'objet, il n'est pas nécessaire que la cause en soit extérieure. On observe en effet des troubles internes également, tels qu'une maladie des yeux, un désir, etc.

(63) Une connaissance non conforme à l'objet ne vient pas seulement d'un défaut dans l'objet, tel qu'une ressemblance par exemple, mais elle vient aussi de défauts qui se trouvent dans l'individu, tels qu'une maladie des yeux, un désir, un chagrin... Ainsi donc, sans qu'il y ait de différence dans les choses elles-mêmes, un défaut qui se trouve dans l'individu et qui consiste en inconnaissance est cause de la connaissance empirique. La différence dans les choses, par conséquent, ne sert à rien.

— Eh bien donc, disons que la (chose) est une et formée de deux (éléments). De cette manière, en effet, on arrive à identifier les traits communs et les traits particuliers, et il n'y a pas à imaginer une capacité éminente de l'objet (de la connaissance) qui serait opposée à la chose elle-même : l'usage empirique est fondé sur les choses elles-mêmes et les connaissances empiriques ne fonctionnent pas sans être conformes à l'objet.

— Objection : qu'une chose unique soit formée de deux (éléments) comporte une contradiction : « unique » et « fait de deux » ne peuvent aller ensemble. De plus le trait commun continue d'exister dans d'autres (individus) différents, tandis que la différence (individuelle) est par nature en discontinuité avec une autre. Il est donc impossible d'arriver à la connaissance de l'unité des deux (le trait commun et le trait particulier) puisque cela est contradictoire.

— Cela ne tient pas : dans quel cas savons-nous qu'une chose est contradictoire ? Quand elle est en conflit avec un moyen de connaissance droite. Mais quand un objet est connu d'une certaine manière par un moyen de connaissance droite, si l'on dit qu'il est contradictoire en étant tel (qu'il est connu), sur quelle cause se fonderait-on alors pour distinguer la contradiction et la non-contradiction ? Or c'est un moyen de connaissance droite qui fait connaître qu'une seule et même chose est faite de traits communs et de traits particuliers, parce que, d'après la discontinuité et la continuité, la forme de la connaissance est différenciée et que l'on sait bien qu'elle se réfère à la même chose.

— (Siddhāntin :) Cela n'est pas correct, car de telles connaissances dont les objets ne vont pas ensemble ne sauraient avoir plus d'autorité qu'une connaissance douteuse ; sinon, l'objet du doute aussi serait constitué de deux (facteurs), puisqu'il apparaît avec deux (aspects) et que ces deux apparences se réfèrent à la même chose.

— Voici une opinion : dans le cas d'un objet de doute, on n'arrive pas à la connaissance que les (deux) formes sont ensemble, comme dans le cas de l'objet qui possède des traits communs et des traits particuliers, car ce que l'on connaît alors, c'est « ou bien c'est ceci, ou bien c'est cela ». Les deux ne sauraient donc être pris ensemble, mais il doit y avoir option ; tandis qu'il n'y en a pas pour l'(objet qui possède les traits communs et les traits particuliers), car une chose réelle ne saurait comporter une option.

— C'est donc qu'une chose unique ne peut être constituée de deux (facteurs), car il y a contradiction entre « être un » et « être constitué de deux ». Alors, tout comme la connaissance douteuse ne fait pas autorité du fait du conflit (entre les deux objets), de même aussi la connaissance des traits communs et des traits particuliers, puisque (les deux) se réfèrent à une seule chose.

— Objection : ce n'est pas à cause du conflit (entre deux objets) que la connaissance douteuse ne fait pas autorité, mais parce qu'elle est annulée par une connaissance certaine.

— C'est donc là où il n'y a pas certitude qu'il devrait y avoir option. De plus, de même que, lorsqu'il y a annulation (d'une connaissance erronée par la suivante), il y en a une qui ne fait pas autorité puisqu'elle est refusée, de même aussi quand il y a contradiction entre deux (connaissances), ou bien qu'une seule connaissance appréhende deux formes contradictoires, les connaissances respectives des deux formes (sont sans autorité) parce qu'elles se refusent l'une l'autre. Dans le premier cas, l'une (des deux connaissances) étant (64) refusée, la seconde donne une certitude, tandis que si elles se refusent mutuellement en étant de valeur égale, il y a doute. Si bien que l'accès dans une seule chose à la connaissance de traits communs et de traits particuliers ne diffère pas d'une connaissance douteuse. C'est pourquoi ici la conclusion très certaine à laquelle on arrive est que la chose elle-même est indécise. Voilà ce qui découle de votre thèse.

De plus :

18 Si les différences (individuelles) et les traits communs forment une unité sans contradiction, ils ne sauraient (former une chose) constituée de deux (facteurs), pas plus que l'un de ces facteurs pris séparément.

Celui qui distingue la différence et la non-différence dans les choses doit de toute nécessité donner la définition de la différence et de la non-différence selon laquelle le trait commun est indifférencié et les traits particuliers sont différenciés. Or la contradiction entre les formes, c'est-à-dire la non-existence réciproque, définit la différence, et le contraire définit la non-différence , les traits particuliers, du fait de la contradiction entre leurs formes, autrement dit de leur non-existence réciproque, sont différenciés Même quand ceux-ci sont différenciés, le trait commun est indifférencié puisqu'il en est le contraire Or si les formes respectives du trait commun et des traits particuliers sont en contradiction et n'existent pas les unes dans les autres, elles ne peuvent pas plus être une que les différences (individuelles) entre elles

— Mais du fait que les idées du trait commun et des traits particuliers se produisent en référence à une seule et même chose, on ne peut admettre une contradiction entre leurs formes respectives[1].

(1) Une syllabe est tombée en fin de ligne dans le texte de Madras (p 64, l 11), que l'on rétablit en accord avec le commentaire *aikādhikaraṇyenotpatte-(r na) svarūpavirodho*

— C'est donc que l'unité ne saurait être constituée de deux (facteurs). Car s'il n'y a pas contradiction entre les formes respectives du trait commun et des traits particuliers, c'est qu'il n'y a pas de différence, et par conséquent la dualité est impossible. De même que ni l'aspect commun ni l'aspect particulier n'est double du fait qu'il n'a pas de contradiction dans sa forme — car il n'y a pas dualité dans un aspect pris séparément —, de même également, s'il n'y a pas contradiction de forme entre le trait commun et le trait particulier parce qu'on les connaît en référence à une seule et même chose, ils ne sont pas non plus absents l'un de l'autre, si bien qu'ils ne sauraient être deux. Et s'il y a contradiction dans leur forme, alors ils ne forment pas une unité.

— Voici une opinion : il n'est pas vrai que la multiplicité vienne d'une contradiction entre les formes propres et l'unité de son absence, ce qui ferait qu'en l'absence d'une contradiction entre les formes propres respectives du trait commun et des traits particuliers il ne pourrait y avoir dualité (du tout) plus que de l'une ou l'autre des parties ; mais (elles viennent) plutôt de la différence et de la non-différence dans la forme de l'idée. Quoique le trait commun et les traits particuliers n'aient pas entre leurs formes propres respectives la contradiction qui consiste en non-existence réciproque, puisqu'on les connaît comme s'identifiant l'une à l'autre, ils sont deux cependant à cause de la différence dans la forme de la connaissance Tandis que s'il s'agit d'un seul aspect, il est un du fait de la non-différence dans la forme ; c'est pourquoi une chose peut être constituée de deux (facteurs) si elle est appréhendée par une idée dont la forme est double.

— A cela on répond .

19. Si (la non-différence) dans la chose comme dans une de ses parties vient de la connaissance de l'unicité, alors ou bien cette (non-différence) n'existe pas, et d'où viendrait l'unité ? Ou bien elle existe, et comment (la chose) pourrait-elle être constituée de deux (facteurs) ?

Si donc, pour un aspect (de la chose), la non-différence vient du fait que l'idée comprend une seule forme, il faut examiner ce qu'il (65) en est pour la chose elle-même : est-ce que la connaissance que l'on en a appréhende également une seule forme ou non ? Supposons (d'abord) que la connaissance n'appréhende pas une seule forme dans la chose : la chose en effet est faite de traits communs et de traits particuliers et doit être appréhendée par une idée qui a ces deux formes. Comment alors la chose est-elle une alors que la non-différence dans la forme de l'idée, qui caractérise la non-différence, n'existe pas et qu'il y a une différence dans sa forme, ce qui caractérise la différence ? Si d'autre part la connaissance appréhende bien une seule forme dans la chose, alors elle n'est pas plus faite de deux (facteurs) qu'un seul de ses aspects.

Autre opinion : la différence dans la forme de l'idée plus le fait que (les deux facteurs) ne sont pas identifiés l'un à l'autre, voilà ce

qui caractérise la différence . or des (individus) différents, comme des vaches par exemple, sont appréhendés par une idée de forme différenciée et ne sont pas identifiés les uns aux autres, tandis qu'il n'en est pas ainsi pour le trait commun et le trait particulier, car, bien qu'il y ait une différence dans la forme de l'idée, on les connaît comme identifiés l'un à l'autre.

— Même ainsi, comme on l'a déjà dit, le trait commun et le trait particulier étant dépourvus de ce qui caractérise la différence, ne peuvent pas plus être deux que l'un d'eux (pris séparément).

— Autre opinion . il y a deux caractères qui définissent la non-différence : la non-différence dans la forme de l'idée et la connaissance d'une identification mutuelle. Quand il s'agit d'un aspect (de la chose), son unité vient de la non-différence dans la forme, mais quand il s'agit des deux, (leur unité) vient de la connaissance qu'ils s'identifient l'un à l'autre. En revanche, pour les traits particuliers, la forme de l'idée n'est pas indivise et l'on n'a pas connaissance qu'ils s'identifient les uns aux autres ; ils sont donc différenciés

— Même ainsi, puisque l'on a connaissance d'une identification mutuelle quand ce qui caractérise la non-différence est là, et qu'en l'absence de deux (facteurs), ce qui caractérise la différence n'existe pas, (la chose) n'est pas faite de deux (facteurs). D'ailleurs il n'est pas logique d'avoir deux caractères pour définir (séparément) la non-différence qui est une ; c'est en effet la non-différence dans la caractéristique qui fait distinguer la non-différence, et la différence dans la (caractéristique) qui (fait distinguer) la différence , s'il y a identité même quand il y a différence dans la caractéristique et altérité quand il y a non-différence dans la caractéristique, alors il est bien vain d'avoir une caractéristique

De plus, s'il y a non-différence entre le trait commun et le trait particulier,

20. Il devrait résulter qu'une seconde cognition est inutile comme pour un seul aspect. Si son utilité vient de la multiplicité, comment ne serait-elle pas inutile du fait de l'unité ?

Que la connaissance fonctionne une seconde fois suffit à rejeter le fait que le trait commun et le trait particulier constituent une seule chose. Cela n'est utile en effet que si (l'objet) est multiple, comme par exemple dans le cas de différents (individus), parce qu'alors on accède (par la seconde cognition) à la connaissance de ce qui n'était pas encore connu Mais là où il y a unité, par exemple dans le cas du trait commun ou du trait particulier pris séparément, à la connaissance duquel on accède par l'idée qui lui est propre, on n'a que faire d'une seconde connaissance qui serait différente (de la première) ; de même, après la connaissance du trait commun, une seconde connaissance différente d'elle ne devrait pas être utile pour accéder à la connaissance du trait particulier, et inversement, après la connaissance du trait particulier pour accéder à la connaissance du trait commun.

— Mais il n'y a pas absolue indistinction entre le trait commun et le trait particulier, mais il y a plutôt distinction, et c'est à cause de cette distinction entre eux qu'(une seconde cognition) est utile.

— Il n'en est rien : même ainsi, d'où vient qu'elle est utile à cause de leur distinction comme dans le cas de différences (individuelles), plutôt qu'inutile à cause de leur indistinction comme dans le cas d'un (66) seul aspect ? La différence et la non-différence étant à égalité en effet, d'où vient qu'il n'y a pas appréhension par une seule idée à cause de la différence plutôt qu'appréhension à cause de la non-différence, et par conséquent inutilité d'une seconde cognition ? Qu'en l'absence d'une cause on ait absence de résultat est une règle générale qui va de soi ; la présence d'un résultat en présence de la cause en est un corollaire. Or dans le cas (du trait commun et du trait particulier), s'il y a non-différence, il est logique que l'on accède à la connaissance des deux par une seule idée puisqu'elle en est la cause, et il n'est pas possible de dire, dans l'hypothèse de l'unité, que la cause pour accéder à la connaissance de l'un des deux n'existe pas.

— Mais si, on peut dire que d'une certaine manière elle n'existe pas.

— Cependant elle existe bel et bien du fait de l'unité. Du fait donc que la cause (l'unité) existe, le résultat (= la connaissance des deux par une seule idée) devrait exister, puisque c'est l'(existence de la cause) qui le fait exister. En revanche l'absence n'est pas cause d'une absence, mais l'absence du résultat va de soi et c'est l'existence du résultat fondée sur une cause qui la fait cesser ; or cette cause est cause (de la connaissance) des deux (à savoir le trait commun et le trait particulier) , tandis que la non-existence ne sert à rien parce qu'elle ne fait rien

De plus .

21. L'être de la chose n'est ni le trait commun ni la différence (individuelle) ; il est composite , et comme il ne continue pas, cela n'est, sous un autre nom, que la doctrine de la différence.

Pour celui qui (considère) que la chose, étant une, est constituée de deux (facteurs), le trait commun à lui seul n'est pas l'être de la chose, non plus que le trait particulier à lui seul ; car s'ils l'étaient chacun à lui seul il s'ensuivrait des choses différentes. C'est pourquoi l'être de la chose est mixte, constitué des deux combinés D'autre part, cet (être) mixte ne se retrouve pas ailleurs (dans une autre chose) ; s'il s'y retrouvait il ne serait pas ce qui constitue la chose. Ainsi donc, en se servant d'autres mots, ce à quoi on arrive est l'affirmation que les différences (individuelles) seules sont réelles ; car si en d'autres termes, on dit qu'en vertu d'une certaine cause, une chose unique est faite de deux (facteurs), puisque ce qui continue n'est pas la nature propre de la chose, cela relève de l'imagination.

— Objection : admettons que (ni le trait commun ni le trait particulier pris séparément) ne soit la chose, mais rien n'empêche qu'ils en soient un aspect. Sinon, même l'imagination ne saurait exister, étant sans germe.

— Qu'appelez-vous donc « aspect » ? Ce ne peut être la chose elle-même : on l'a déjà dit, si la chose était constituée par un seul de ces (aspects), il s'ensuivrait une différence en elle ; ce ne peut être non plus une chose par elle-même, autre que la chose (dont c'est un aspect), car on se trouverait en présence de trois choses le trait commun, le trait particulier et ce qui les possède. Si ce n'est ni la chose elle-même, ni une autre chose par elle-même, il reste que cela relève de l'imagination et soit inexprimable en termes d'identité ou d'altérité.

— Mais un aspect n'est pas un objet autre que ce qui le possède, il n'est pas non plus cet objet lui-même, car dans les deux cas, il n'en serait pas un aspect ; il n'est pas non plus ce qui n'est pas la chose, pour la même raison. En effet une fleur céleste n'est un aspect de rien du tout. Si l'aspect continue, la chose elle-même continue, parce qu'il n'en est pas distinct.

(67) — Cela ne tient pas. Du fait que l'autre aspect (le trait particulier), lui, ne continue pas, pourquoi ne serait-il pas vrai que la chose ne continue pas ? De plus, elle ne peut que ne pas continuer, puisqu'elle est constituée par l'ensemble et que, si un aspect n'existe pas, elle n'existe pas non plus. En effet : la chose est, ou bien le trait commun et le trait particulier complémentaires l'un de l'autre, ou bien leur assemblage , dans les deux cas, puisque la particularité n'existe pas dans un autre objet, la chose ne continue pas. Si tous les deux, pris séparément et indépendamment l'un de l'autre, étaient la chose, il n'y aurait plus une seule chose faite des deux On a donc bien raison de dire que « du fait qu'elle ne continue pas, cela n'est, sous un autre nom, que la doctrine de la différence »

22 Ou plutôt, du fait de la non-différence de tous les objets, puisqu'ils sont identiques et non-identiques, on doit avoir recours, sous un autre vocable, à la doctrine de la non-différence

Ou encore, si, parce qu'elle suit un de ses aspects, la chose continue, on a la doctrine de la non-dualité. En effet une vache, par elle-même, est seulement une vache , mais comme la forme de l'être, de la substance etc. (qui sont en elle) se retrouvent (ailleurs aussi), elle se retrouve dans le cheval et elle est par conséquent cheval ; ainsi donc la vache est vache et cheval De même le cheval est seulement cheval, mais comme la forme de l'être, de la substance, etc se retrouvent (ailleurs), il continue aussi dans la vache, il est par conséquent vache ; ainsi donc le cheval aussi est cheval et vache. S'il en est ainsi, puisque tous les objets sont à la fois telle chose et une autre, il y a non-différence (entre eux). Si bien qu'en d'autres termes on n'a fait qu'affirmer que le monde est non-duel.

— C'est vrai, mais il est aussi duel si c'est par le fait d'être telle chose et autre chose qu'il y a non-différence.

— Cela ne tient pas . si la vache est en même temps cheval et vache et le cheval de même, d'où viendrait l'altérité ? Même l'expression d'une différence (par les termes différents) « vache et cheval »

est sans fondement, car c'est seulement si la différence entre la vache et le cheval est établie que l'on peut en rendre compte. Mais si la vache et le cheval sont chacun (à la fois) vache et cheval, il n'y a pas de différence et par conséquent (l'expression d'une différence) est sans fondement.

— Mais l'aspect particulier, lui, est discontinu ; c'est par là que l'on établit l'altérité. Dans ces conditions, le monde est constitué de duel et de non-duel.

— A supposer que l'altérité soit établie par la discontinuité de l'aspect particulier, est-ce que, du fait que la chose est constituée par les deux (facteurs), ce n'est pas elle qui continue dans une autre chose, et la chose-cheval n'est-elle pas la chose-vache ? Ou si elle continue, alors le cheval aussi est vache ? Dans la première hypothèse, puisque la chose ne continue pas et que ce qui continue n'est pas la chose, on a déjà dit que l'on avait la doctrine de la différence. Si d'autre part, en dépit de la discontinuité du trait particulier, la chose continue, alors le cheval aussi est vache. Comment l'altérité est-elle établie ?

— Autre opinion : la chose-vache continue et ne continue pas dans ce qui est cheval ; il est vrai que le cheval est vache, mais la vache n'est que vache ; car c'est en elle seulement qu'est la vache , c'est par là que l'altérité est établie.

— Mais la chose-vache, comment faut-il l'expliquer ? Est-ce seulement ce qui est vache, ou bien est-ce aussi ce qui n'est pas vache ? Dans la première supposition, la chose ne se retrouve pas (ailleurs) et par conséquent il n'y a pas de continuité dans les choses , dans la seconde, puisque la chose se retrouve dans une autre chose, (68) il y a non-dualité. De toutes manières donc, ce qui est pourvu du trait particulier par lequel quelqu'un distingue la vache comme autre que ce qui est cheval ne continue pas (ailleurs), et par conséquent on a la doctrine de la différence. Ou bien, si, à cause de ce défaut qu'est la discontinuité, il ne s'appuie pas sur le trait particulier, alors on a la doctrine de la non-différence ; il n'est donc pas possible de supposer (que l'on a à la fois) dualité et non-dualité.

23. Par là on a écarté (aussi) la doctrine de ceux pour qui l'objet est la substance et ses formes successives ; pour eux aussi, c'est ou bien la doctrine de la substance ou bien celle des formes successives.

— Il y en a aussi qui ont l'opinion suivante[1] : la substance est permanente, par exemple, l'argile, l'or etc. ; la cruche, le collier, etc. en sont les formes successives que l'on appelle *viśesa*, elles disparaissent et apparaissent (en elle) mais ne sont pas autre chose (qu'elle) ; elles

(1) On évoque évidemment ici le fameux dialogue de ChU VI 1 entre Uddālaka et Śvetaketu Mais il faut aussi rapprocher MBh *Paspaśāhnika* Kielhorn I 7 9. Il importe de noter que le commentaire n'identifie pas ceux qui professent cette doctrine, alors qu'il a nommé les systèmes précédemment discutés D'autre part, le terme *parināma* n'est pas mentionné Il ne semble pas possible d'attribuer cette doctrine au Sāṅkhya, ou même à un proto-Sāṅkhya Il s'agit de toutes façons d'une doctrine qui paraît marginale, car elle n'est pas explicitement annoncée au début de la discussion

ne sont pas la substance elle-même puisque celle-ci est durable, mais elles n'en sont pas absolument séparées, puisqu'on ne les voit pas comme différentes : c'est la substance elle-même qui est connue sous la forme du collier, etc. Ainsi la chose consiste en la substance et ses formes successives. Si elle n'était que la substance, quand on détruirait un plat pour faire un collier, rien ne serait produit, rien ne périrait, et il n'y aurait ni joie ni peine pour ceux qui désirent ces deux (objets). Si, d'autre part (la chose), n'était que ses formes successives, celui qui désire de l'or ne pourrait être indifférent (à l'égard des deux objets) En effet, si l'or n'est que ses formes successives, l'or est détruit quand ses formes successives sont détruites : comment alors pourrait-on rester indifférent (à l'égard des formes successives) ? Ou aussi bien quand (ses formes successives) sont produites ? Si bien que, si la chose est constituée par la substance et ses formes successives, comme il y a possibilité pour une chose de naître, de durer et d'être détruite tout à la fois, on aura d'une part l'indifférence à cause de la durée de l'aspect substantiel et, d'autre part, joie et peine du fait de la production et de la destruction des formes successives.

— Cette doctrine aussi a été repoussée de la même manière. En effet : pour eux aussi, s'il y a quand même continuité de la chose dans une autre chose, elle doit n'être que substance, étant donné l'absence de parties séparables. Mais si la chose ne continue pas sous prétexte qu'elle est faite de substance et de formes successives, étant donné qu'une des formes successives ne continue pas dans une autre, c'est donc que les choses, dont les natures propres sont séparées, ne continuent pas ; et puisque ce qui est fait du seul (aspect) dans lequel on suppose une continuité n'est pas la chose, (celle-ci) n'est que les formes successives. En effet, c'est ce qui persiste que l'on appelle « substance », et dans ces conditions, il n'y a rien qui persiste et soit une chose une. Quant à imaginer que persiste un aspect détaché de la chose, cela n'est qu'imagination puisque la chose est (selon vous) composite et qu'un (aspect séparé) ne l'est pas.

De plus,

24. Si la production, la durée et la destruction sont inhérentes à une seule et même chose, on devrait avoir (ensemble) ou ne pas avoir (du tout) joie, indifférence et peine, ce qui est bien difficile

(69) Pour celui qui tient que les formes successives se différencient de la substance, celui qui désire seulement la substance, du fait que celle-ci dure, qu'elle n'est pas détruite et que rien de nouveau n'est produit, doit être indifférent ; celui qui désire le collier, du fait que celui-ci est produit alors qu'il n'existait pas auparavant, en éprouve de la joie, et celui qui désire le plat, du fait que celui-ci se trouve détruit, en éprouve de la peine : voilà la distinction à laquelle on arrive Tandis que si l'on tient que la substance n'est rien d'autre que les formes successives ni les formes successives autre chose que la substance, étant donné que la production, la durée et la destruction sont inhérentes à une même chose, celui qui désire la substance devrait

à la fois être indifférent et ne pas l'être, il devrait avoir à la fois de la joie et de la peine et ne pas les avoir. En effet la substance ne fait pas que persister, elle périt et elle est aussi produite à neuf ; et du fait qu'elle périt et qu'elle est produite à neuf, on doit éprouver joie et peine et non de l'indifférence, mais on doit éprouver de l'indifférence du fait qu'elle dure. On arrive ainsi à une difficulté. Ainsi quelqu'un qui désirerait un plat devrait avoir de la peine de sa destruction, et il ne devrait pas en avoir du fait de sa durée ; et il devrait avoir de la joie quand il est produit à neuf et n'en pas avoir. De même, celui qui désire un collier devrait avoir de la joie quand celui-ci est produit à neuf, et n'en pas avoir du fait que c'est seulement ce qui existait déjà auparavant qui dure, et il devrait avoir du chagrin de sa destruction (et n'en pas avoir). Si l'on dit qu'il y a quand même une différence et que par conséquent le défaut (juste mentionné) n'existe pas, il y a aussi non-différence . comment ce défaut n'existerait-il pas ?

— Mais il n'y a pas absolue non-différence, aussi n'y a-t-il pas confusion

— Si la non-différence n'est pas absolue, la distinction non plus ne peut l'être. Rien d'ailleurs ne peut être sans ambiguïté par rapport à quoi que ce soit pour celui qui admet l'ambiguïté partout, rien qui lui permette de faire cette distinction, à savoir qu'il n'y a pas de confusion parce qu'il n'y a pas de non-différence absolue.

Ainsi donc,

25. Si rien n'est sans ambiguité d'aucune manière pour aucun objet, on obtient ce beau résultat que ce monde est sans aucune activité ni cessation d'activité.

Si en effet il y a ambiguïté de toutes manières dans les objets, alors personne en ce monde ne saurait se mettre à agir pour quoi que ce soit après avoir déterminé de quelle manière c'est le moyen de réaliser ce qu'il veut, puisque ce (moyen) ne peut exactement correspondre (à ce que l'on attend de lui) ; personne non plus ne saurait s'abstenir d'agir puisque cela n'est pas non plus exactement à l'opposé (de ce que l'on attend). Par exemple, on ne s'abstiendrait pas d'agir relativement à une cause de douleur puisque cette (cause) ne serait pas exactement telle, et il ne serait pas vrai non plus qu'on ne s'abstient pas d'agir puisqu'elle n'est pas exactement l'opposé. On aboutirait à une situation bien difficile !

Ou encore, à ce que l'on a dit, à savoir « que l'on devrait avoir (ensemble) ou ne pas avoir (du tout) joie, indifférence et peine, ce qui est bien difficile », on pourrait répliquer : quelle difficulté y a-t-il dans cette ambiguité de toutes manières dans toutes les choses ? La joie, l'indifférence et la peine n'existent pas sans ambiguité et ce n'est pas non plus sans ambiguité qu'elles n'existent pas.

— C'est à cela que l'on répond : « rien n'est sans ambiguité pour aucun objet »... Si les sentiments de joie etc. existent et n'existent (70) pas de façon ambigue, celui qui désire la joie ne se mettra pas à agir en rapport avec les moyens de réaliser la joie puisque la joie existe,

mais il n'est pas vrai non plus qu'il ne se mettra pas à agir puisqu'elle n'existe pas. De même, celui qui désire faire cesser la douleur ne supprimera pas le contact avec les moyens de réaliser la douleur, puisque celle-ci n'existe pas, mais il n'est pas vrai non plus qu'il ne le supprimera pas, puisqu'elle existe. Voilà que l'univers se trouve sans activité ni absence d'activité.

Ainsi donc, il n'y a pas deux choses ni non plus une seule faite de deux (facteurs). Restent deux (possibilités) : c'est la différence qui est réelle, et l'imagination de la non-différence l'a pour cause matérielle ; ou bien c'est la non-différence qui est réelle, et l'imagination de la différence l'a pour cause matérielle.

Sur ce point,

26. Du fait qu'elle implique un rapport (à autre chose), la différence doit être précédée de l'appréhension de la différence. L'un (existe) sans que l'on ait à prendre en considération la connaissance de l'un, non plus que la différence car il y perdrait sa nature (d'un).

On n'imagine pas la non-différence en prenant la différence comme cause matérielle.

— Comment cela ?

— La différence en effet implique un rapport, on ne peut pas la saisir indépendamment d'autre chose Et la différence qui n'a pas été appréhendée ne peut être la cause matérielle de la non-différence. Et si elle a un rapport à autre chose, il est impossible de l'appréhender puisque, la différence n'ayant pas été appréhendée, on ne peut pas distinguer la chose elle-même d'une autre. Et l'on a déjà expliqué que sans distinguer la chose d'une autre, il n'y a pas d'appréhension de la différence. Or l'appréhension de la non-différence ne dépend pas de la même manière de l'appréhension de la non-différence ; elle ne dépend pas non plus de l'appréhension de la différence, car il s'ensuivrait la perte de la non-différence : si l'on a appréhendé la différence en effet, il n'y a plus de place pour la non-différence. Maintenant, c'est après avoir appréhendé la non-différence et en la prenant pour cause matérielle que, en l'absence du pouvoir de la connaître de façon sûre telle qu'elle est, on peut imaginer des distinctions, comme par exemple quand on imagine une division en parties dans des choses comme une cruche qui sont saisies par une seule idée Mais ce n'est pas l'imagination de la non-différence qui a pour cause matérielle la différence La différence en effet réside dans les atomes qui sont au-delà de la portée des sens[1].

(1) Cet argument pourrait s'adresser au Vaiśesika qui croit à la différence irréductible, celle qui est « cause matérielle », c'est-à-dire au *viśesa* de l'atome. Mais ici il est plutôt adressé au bouddhiste qui croit au *svalaksana* comme seul réel, en des termes qu'il n'accepterait d'ailleurs sans doute pas. De toutes manières, dans ce contexte, l'*upādāna* est ce qui est premier pour tout acte de perception et l'atome ne peut être *upādāna* puisqu'il n'est pas perceptible

— Mais l'unité aussi est à déterminer par une cognition qui fait un rapprochement ; et celle-ci ne va pas sans la différence. Sans connexion avec une différence en effet, qu'y aurait-il à rapprocher ?

— On a déjà répondu à cela en disant « maintenant donc on ne saurait plus avoir un objet un, de lieu et de temps indifférenciés », et si rien qui soit un n'existe, sur quoi se fonderait l'objection de la différence pour celui qui parle d'unité à partir d'un rapprochement ?

De plus, que la différence ait pour cause matérielle la non-différence, chacun peut l'éprouver pour lui-même. En effet :

27. Quand une connaissance se produit de façon soudaine, on n'aperçoit que la chose en général. Il serait par trop audacieux de prétendre que la différence apparaît aussi alors qu'elle n'est pas consciente.

(71) La première perception est indéterminée et elle a pour objet la chose en général, tandis que les idées déterminées qui la suivent pénètrent les traits particuliers : chacun peut éprouver cela pour lui-même.

— Objection : la perception est seulement ce qui appréhende les formes particularisées, mais la différence, tant qu'elle n'est pas jointe à un mot, n'est pas aperçue comme dans l'idée déterminée.

— Cela n'est pas logique, parce que (les deux choses) ne vont pas ensemble . on peut dire en même temps que le trait particulier n'est pas aperçu dans la connaissance perceptive et qu'il y est mis en lumière ; c'est pour cela que l'on dit « c'est par trop audacieux ».

Quant à celui qui est d'un avis différent précisément au sujet de la connaissance (immédiate) et dit que la perception révèle clairement (l'objet) comme séparé de tout ce qui n'est pas lui, on lui a déjà répondu dans le passage qui commence par « (les doctes) ont dit que la perception est ce qui pose » ..

En outre :

28. La connaissance qui a pour support l'objet en général est fixe, tandis que les idées venues des sens et relatives aux différences n'ont pas de fixité.

Puisqu'il est impossible d'avoir deux choses et qu'une seule chose ne saurait être faite de deux, il faut nécessairement supposer que l'une des deux est fausse ; or la logique veut que soit fausse (la connaissance) qui révèle le trait particulier, comme on le constate par exemple dans la perception erronée de l'argent, et non celle qui révèle la chose en général. En effet on ne constate dans aucune connaissance un défaut de concomitance avec la chose en général, puisque finalement c'est toujours cette chose précisément qui se révèle. Il est plus facile de supposer ce (défaut de concomitance) dans ce en quoi précisément on constate qu'il existe, parce qu'on a déjà supposé qu'il est susceptible (de l'avoir), tandis que dans l'autre cas (celui de la chose en général), il y aurait à supposer qu'elle (est susceptible de l'avoir).

— Objection : ce sont seulement les idées venues du *manas* que l'on a déjà supposées susceptibles de fausseté, et non celles qui viennent des sens. Or par les idées venues des sens on accède à la connaissance des différences.

— Cette (objection) aussi est sans valeur, car les erreurs de perception peuvent être commandées par les défauts particuliers des sens.

De plus, celui qui croit que les objets sont (absolument) individualisés par leur caractère propre doit expliquer si la non-existence réciproque est leur nature propre ou un (simple facteur) particularisant. Sinon le mot « séparément » n'a pas de sens puisqu'il a pour condition la non-existence réciproque. Or

29. On ne parvient pas à former l'idée que tous (les objets) sont constitués par la non-existence réciproque. Et si celle-ci est une délimitation extrinsèque, alors il faut admettre qu'ils sont différenciés ainsi et non par eux-mêmes.

Si un (objet) existe de façon indépendante, alors un autre est distingué comme constitué par sa non-existence, mais ils ne sauraient être tous constitués par la non-existence réciproque, parce qu'ils dépendraient les uns des autres pour leur existence

— La non-existence réciproque est un (facteur) particularisant.

— Soit, mais alors (les objets), quoique n'étant pas identiques à ce (facteur) particularisant, sont affectés par lui et doivent être connus en tant que tels , alors ils ne sauraient être différents par leur nature propre.

(72) — Mais il n'y a rien, répondant au nom de non-existence réciproque, qui soit les objets eux-mêmes ou un (facteur) les particularisant ; cela n'est rien que l'établissement de l'objet.

— S'il n'y a rien qui soit non-existence réciproque, alors on a établi la non-différence De plus, on peut faire cette inférence, que, puisque l'univers n'est que différence, la différence a pour cause matérielle la non-différence. En effet, les différents visages que l'on voit (se refléter) dans une pierre précieuse, une lame d'épée, un miroir, etc. ont pour cause matérielle un visage (unique) indifférencié. Et ce ne sont pas d'autres objets qui sont produits dans (ces surfaces réfléchissantes), car leurs dimensions[1] s'y opposent

— Objection · on peut aussi inférer que la non-différence a pour cause matérielle la différence, puisqu'une même forêt indifférenciée a pour causes matérielles les différents arbres

— Non, car le résultat serait la non-existence de la différence En effet, s'il en est ainsi, il n'y a rien qui soit un et indifférencié, pas même un atome puisque sa non-différence aura pour cause matérielle la différence, comme celle d'une forêt, de même aussi la non-différence d'une de ses parties . vu la régression à l'infini, il n'y aura rien qui sera un, et il n'y aura pas non plus de non-différence constituée par la collection des (unités différentes). Et si l'on s'arrête quelque part et que cela soit l'unité, alors sa non-différence n'a pas pour cause

(1) Il faut corriger en accord avec le commentaire la coquille typographique du texte de Madras qui fait lire *viruddhaparināmatvāt* au lieu de *viruddhaparimāṇatvāt* Cf. VP I 100.

matérielle la différence et (votre inférence) ne s'appuie pas sur une concomitance invariable. Voici donc ce que nous disons :

30. La différence (constatée) dans un miroir, etc. a pour support la non-différence du visage (reflété) ; il n'est pas vrai que, de la même manière, la non-différence ait pour support la différence, parce que celle-ci n'existe pas.

De plus :

31. Il est vain de croire à la différence, étant donné que chaque fois elle est pénétrée de non-différence, comme par exemple la différence dans la lune qui vient de la différence des vagues (dans lesquelles elle se reflète).

Étant donné qu'elle est chaque fois pénétrée de non-différence, la différence dans l'univers est fausse comme celle de la lune dans les vagues de l'eau. En effet, dans chaque vague c'est la non-différence qui continue (sous la forme de) « lune » ; de même pour la différence dans l'univers, en chaque chose, c'est la non-différence qui continue (sous la forme de) « ceci », « cela », « objet », « chose ». Quant à la différence entre les arbres, quoiqu'elle ne soit pas fausse, c'est à la continuité de la non-différence (que s'applique le terme) « forêt », non à chaque (arbre). On n'a pas l'idée de forêt en effet à propos de chacun des arbres pris séparément : c'est pourquoi ce cas n'introduit pas un défaut de concomitance (dans mon inférence). C'est pour cela que l'on a (la kārikā) : « chaque fois, etc. ».

De plus,

32. Ce doit être une chose une qui, par son pouvoir, se révèle comme multiple, parce que c'est plus économique, plutôt que des choses différenciées qui apparaîtraient comme indifférenciées (par leur pouvoir).

Il faut poser cette question à l'avocat de la différence : comment, si les choses sont individualisées (absolument)[1] par leur caractère propre, a-t-on l'apparition de la non-différence et une continuité dans l'expérience courante ? Si c'est en vertu d'une ressemblance, on ne saurait rendre compte de celle-ci dans des choses absolument discontinues.

— C'est plutôt parce que l'on n'appréhende pas cette individualisation (absolue) : qui peut en effet appréhender ce qu'il y a d'(absolument) individuel dans la couleur d'une baie de *guñjā*, du corail, etc. ?

(1) *Vyāvṛtti* a été rendu dans tout ce développement par « individualisation (absolue) », non sans hésitation. Mais c'est bien la notion indienne d'individu — *vyakti* — qui est sous-jacente, comme le prouve le commentaire Il s'agissait de trouver un terme non utilisé pour traduire *bheda* (« différence ») ou *vyavaccheda* (« exclusion ») Mais « l'individu » dont il est question ici est bien celui qui est obtenu essentiellement par l'affirmation qu'il ne peut être reproduit ailleurs (étymologiquement, *vy-āvṛtti* pourrait s'entendre comme « non-retour, non-récurrence ») son *svalakṣaṇa* est absolument indéterminable, il n'est rien d'autre que ce *svalakṣaṇa*

(73) — Non. Si d'une chose dont la nature propre est (absolument) individualisée on n'appréhende pas ce (caractère individuel), alors il ne devrait plus y avoir d'appréhension du tout.

— Si, parce que la connaissance certaine (observée dans l'usage courant) et la perception (de l'individuel) ne sont pas identiques, car (la perception) n'est pas une connaissance certaine.

— Non, car on peut observer les deux dans l'usage courant : en effet, quand il s'agit d'une vache (appelée) « Kālākṣī », on a une activité courante fondée sur le trait commun de vache et une individualisation par rapport aux autres vaches Cela n'est pas logiquement possible et l'individualisation par rapport aux autres vaches n'est pas une connaissance certaine.

— C'est à partir de l'unité d'action efficace qu'il y a une même individualisation par rapport à ce qui n'a pas cette action efficace (i.e. le trait commun de « vache » est dû au fait que les vaches produisent du lait, etc.).

— Cela n'est pas correct, car les actions efficaces (des différentes vaches) aussi sont différentes, et par conséquent il est impossible d'avoir une même individualisation par rapport à ce qui n'a pas cette action : l'action efficace qui est à réaliser par une vache n'est pas celle d'une autre, seule raison pour laquelle il pourrait y avoir une telle individualisation. D'autre part, si l'individualisation est la nature propre de la chose, elle est différente en chacune et ne saurait être la même.

— Mais ce n'est pas leur nature propre.

— Alors comment peut-elle être la même pour des (vaches différentes) ?

— Cela est fondé sur des rémanences sans commencement et n'a aucun rapport à la particularité qui se trouve dans la chose elle-même.

— Cela non plus n'est pas possible, logiquement, à cause des restrictions (qui règlent les similitudes). En effet, c'est seulement dans certains individus donnés qu'apparaît une non-différence donnée, ce qui ne serait pas possible si elle avait pour seul fondement des rémanences. C'est pourquoi, puisque c'est en vertu de leur forme que certaines choses sont susceptibles d'évoquer une certaine non-différence et d'autres non, il faudrait supposer dans les objets une capacité éminente opposée à leur nature propre (qui est, selon vous, d'être différents). Dans ces conditions, étant donné qu'une telle supposition est trop compliquée, admettons que ce soit le grand pouvoir d'un seul (être) qui le fasse apparaître comme multiple, quoiqu'il soit un, parce que la supposition est plus économique, plutôt que d'admettre des capacités éminentes de choses différentes qui les feraient apparaître comme indifférenciées.

Quant à l'usage empirique des différences, il est possible conformément à l'apparence, tout comme l'usage empirique de la non-différence pour les avocats de la différence. En effet : pour les avocats de la différence absolue, l'usage empirique de la non-différence est

conforme à l'apparence et non conforme à la chose. Pour les avocats de la conjonction aussi, étant donné que le trait commun est un objet autre, l'usage empirique de la non-différence relativement aux différences est seulement conforme à l'apparence. Ceux qui ne croient pas que (le trait commun) soit un autre objet, pour eux aussi, étant donné que la chose est mixte et qu'elle ne continue pas, l'usage empirique des deux (aspects) n'est que conforme à l'apparence et ne suit pas la chose. On a montré (tout cela).

33. De même que ceux de l'extérieur disent que l'usage empirique de la continuité est conforme à l'apparence, de même ceux qui ont part à la connaissance discriminatrice du Vedānta disent que l'usage empirique de la différence suit cette règle.

Fin du Chapitre sur le Fondement épistémologique de la *Démonstration du Brahman* composée par Śrī Maṇḍanamiśra.

---

(74) Ainsi donc (dans la section précédente) on a fait effort pour redresser les conceptions de ceux qui croient, sous prétexte qu'on serait en contradiction avec la perception et les autres (moyens de connaissance droite) et que l'on serait en contradiction avec les injonctions de rites si l'on acceptait l'objet directement mentionné, que les textes vedāntiques ont un objet métaphorique. Maintenant, on va s'efforcer de redresser les conceptions de ceux qui ont l'opinion suivante Le Veda est moyen de connaissance droite seulement d'un objet qui est à faire et non d'un objet dont la forme est déjà existante. Il a été dit en effet que « le *dharma* est l'objet indiqué par la prescription (védique) (Mī sū 1 1 2) » ; autant dire que l'objet du Veda a pour moyen de connaissance droite la prescription, et la prescription, c'est une déclaration incitant à agir. C'est pourquoi le Veda est moyen de connaissance droite d'un objet à faire ; tandis que les textes vedāntiques qui, pour leur part sont moyens de connaissance droite du fait qu'il faut accéder à la connaissance (du Brahman), c'est par cet intermédiaire qu'ils font connaître un domaine objectif (à savoir), ce qu'est l'ātman déjà existant qui correspond à cet (impératif). Si bien que ces derniers non plus ne tombent pas hors du (domaine des textes) qui sont ordonnés à ce qui est à faire. C'est ainsi que, pour répondre à l'objection « comment donc (le Veda comporte-t-il) des formules, des gloses explicatives et des *upaniṣad* ? », il a été dit : « La prescription en effet (porte sur) ce qui a déjà existé, sur ce qui existe actuellement.. (ŚBh 1 1 2) » Ce qui veut dire que c'est la prescription seule qui, en faisant connaître l'objet à faire fait aussi connaître l'objet qui a déjà existé, etc [1].

— Il y a trois modes d'accès au Brahman . le premier par la parole simplement ; le second, après l'accès par la parole, comporte une série de (paroles), on l'exprime par les termes : concentration, considération attentive, méditation etc , le troisième enfin, quand on arrive au

(1) Ce n'est naturellement pas le sens du texte de Śabara qui signifie seulement que la prescription védique n'est pas liée à l'une des trois dimensions temporelles, à la différence d'une phrase exprimant un fait à l'indicatif

terme, ne comporte plus aucune formation mentale et consiste en vision directe.

En référence au premier nous disons :

kā.1. La connaissance de l'ātman qui vient de la parole n'est pas enjointe. Elle appartient à celui qui a étudié le Veda tout comme la connaissance des rites.

— Étant donné que le Brahman a une forme à laquelle on ne peut accéder par un autre moyen de connaissance droite, la connaissance dont l'objet est la nature propre (du Brahman en tant qu')accessible par la parole est à enjoindre.

— Cette connaissance du (Brahman) qui ne vient que de la parole n'est pas à enjoindre, car elle existe sans injonction, comme la connaissance des rites. Par exemple, quand on a entendu la proposition « celui qui désire le ciel doit sacrifier (Tai Sam 2 5 5) », on a la connaissance de l'objet de la proposition du seul fait que celle-ci en est le moyen de connaissance droite et l'on n'a pas besoin (pour cela) d'une autre injonction. De même, du fait que la proposition exprimant la forme propre de l'ātman en est le moyen de connaissance droite, la connaissance de l'ātman se produit sans avoir besoin d'une (75) injonction : quand il y a un moyen de connaissance droite, c'est par sa seule capacité que se produit la connaissance de l'objet à connaître. C'est un fait · quand le moyen de connaissance droite est là complet, avec ses accessoires, même le désir de l'homme n'est pas requis pour qu'il y ait connaissance puisque l'on a connaissance aussi d'objets non désirés ; *a fortiori* une injonction (ne l'est-elle pas).

On montre que l'injonction n'est pas requise non plus pour la connaissance des rites

2. Pour la connaissance de « celui qui désire le ciel doit sacrifier », on ne requiert pas une autre injonction, car il y aurait alors régression à l'infini , et ce n'est pas non plus cette (première injonction qui est requise pour enjoindre la connaissance) car elle se limite à (enjoindre) le rite.

Pour inciter à connaître l'objet de la proposition qui enjoint un rite, on ne requiert pas une autre injonction, non plus que l'(injonction) qui se trouve incluse dans la (proposition), car, dans le cas où une autre (serait requise) on tomberait dans une régression à l'infini, puisqu'une nouvelle injonction serait aussi requise pour connaître l'objet de la seconde ; quant à (l'injonction) qui se trouve incluse dans la (proposition « celui qui désire le ciel doit sacrifier »), elle n'a pas la capacité d'enjoindre sa connaissance puisqu'elle a pour objet le rite

— Mais, dira-t-on, pour apprendre les (injonctions de rites), une autre injonction est requise, à savoir « il faut étudier la récitation privée (des textes védiques) (Tai Āraṇ 2 15) », et il n'y a pas régression à l'infini. Il doit en être de même aussi pour la connaissance de leur objet. Et d'ailleurs cette injonction existe : « Il faut apprendre le Veda tout entier (Ms. 2 165) ».

— Le cas est différent : car, même avant d'avoir été incité à étudier la proposition qui enjoint l'étude de la récitation privée, on se met à l'étudier, ainsi que d'autres propositions, parce qu'elles ont été récitées par un autre homme, tout comme on emprunte des accessoires (du rituel) à d'autres écoles védiques simplement pour les avoir entendu mentionner. La proposition qui est simplement incluse dans la récitation privée n'est pas incitatrice, mais chaque homme fait ce que les autres ont fait, car l'étude du Veda est sans commencement, tout comme le Veda lui-même. D'ailleurs, tant que son objet n'est pas connu, l'injonction de connaître n'incite pas à connaître si la connaissance de son objet requiert une injonction ; ce n'est donc pas elle précisément qui incite à (connaître) puisque son objet n'est pas encore connu. Il y aurait interdépendance, l'incitation à agir venant de la connaissance de l'objet de l'(injonction), et la connaissance de cet objet n'existant que chez celui qui a déjà été incité à agir. C'est pourquoi on aurait une régression à l'infini si une autre injonction était requise. D'autre part, « Il faut apprendre le Veda tout entier » n'enjoint pas un objet nouveau ; celui-ci est montré comme déjà acquis par la règle (de ŚBh 1 1 1) : « On le voit en effet, son objet est de faire connaître les rites. »

— Mais ce peut être une injonction qui exprime que la connaissance de l'objet (de l'étude du Veda) doit être présumée de l'injonction d'avoir à étudier la récitation privée.

— Même ainsi, une injonction séparée n'est pas plus requise pour la connaissance que produisent les propositions du Veda exprimant la forme propre du Brahman que pour (celle) des propositions qui enjoignent les rites. Par exemple aucune autre (injonction) n'est requise (pour établir) ce qui est établi par l'injonction générale « celui qui désire le ciel doit sacrifier », car il y aurait alors régression à l'infini · même si l'on avait une injonction, une autre serait requise. (76) Et ce ne peut pas être non plus la même (injonction) qui se trouve incluse dans la (proposition « celui qui désire le ciel doit sacrifier »), car elle a pour objet le rite. De même pour les propositions qui sont destinées à faire accéder à la connaissance de la réalité, une injonction n'est pas davantage requise, car la connaissance de la réalité se produit de par la capacité même des propositions.

Voici une autre raison .

3. Le fruit de l'injonction, c'est le déclenchement de l'activité qui est postérieur à la connaissance de ce qui est enjoint. Étant donné qu'il y aurait interdépendance, (ce fruit) ne saurait être la connaissance issue de la parole ni non plus une (connaissance) venant ensuite.

L'activité déclenchée après que l'on a eu accès à la connaissance de ce qui est enjoint par la parole est le but visé par l'injonction, et non la simple connaissance, venue de la parole, de ce qui est enjoint. Car il y aurait une interdépendance, l'activité étant déclenchée une fois que l'on a eu accès à la connaissance de l'objet de la parole et

cette connaissance étant le fait de celui qui s'est déjà mis à agir (sous l'impulsion de l'injonction). Ou encore, il y a autodépendance : la connaissance de l'objet de la parole venant précisément de la connaissance de l'objet de la parole ; comme l'impossibilité est la même, (la kārikā) a mentionné plutôt l'interdépendance. Tandis que la connaissance d'une réalité qui vient d'une proposition ordonnée à la connaissance de cette réalité n'est pas postérieure à la connaissance de l'objet de la parole : elle est cette connaissance même.

De plus :

4. Il n'y a pas à inciter quelqu'un à agir (pour connaître) si la connaissance est déjà produite et encore moins s'il s'agit d'une (parole) qui ne fait rien connaître. Si la certitude vient de la parole, (alors elle vient) d'elle ; si c'est d'autre chose qu'elle vient, alors on a besoin d'autre chose.

Si a déjà surgi la connaissance de la réalité de l'ātman[1] à partir du texte qui commence par « au commencement, mon cher, cela n'était que l'être un et sans second » (ChU 6 2 1) et qui se termine par « tu es cela » (*id.* 6 8 7), grâce au fait que les mots ont leurs objets mutuellement reliés, que fera d'autre une injonction ? Celui qui a déjà agi précisément n'a plus à être incité à agir.

— Mais la connaissance de la réalité ne se produit pas à partir de la seule liaison entre les objets des mots.

— Raison de plus pour ne pas avoir à inciter à agir, si la connaissance de la réalité par la parole est impossible !

— Même lorsque la réalité a été présentée par la parole, il faut inciter à agir pour (obtenir) la certitude que cela est bien ainsi.

— Non, si la certitude est donnée par cette parole, elle est déjà produite.

— Mais la certitude vient d'autre chose

— Alors on a besoin d'autre chose : un autre moyen de connaissance est requis ; en ce cas la parole ne saurait être le fondement de la certitude sur la réalité Et dans ces conditions, ce ne peut être une injonction que l'on recherche pour avoir la certitude sur la réalité.

5. — Mais c'est à faire cesser (l'idée) que l'on ne cherche pas à exprimer un objet que l'injonction est destinée Si l'on dit de l'objet qu'il faut le connaître, c'est qu'il est à connaître et non qu'on ne cherche pas à l'exprimer.

(1) L'expression *tattvabodha* ou *tattvāvabodha* qui désigne dans tout ce texte la connaissance de ce qu'est réellement l'ātman, est traduite par « connaissance de la réalité » Ici on a *ātmatattvāvabodha*, qui précise l'expression « connaissance de la réalité de l'ātman, de ce qu'est l'ātman ». Le contexte est celui du *mahāvākya* de ChU VI *tat tvam asi*, et *tattva* peut alors avoir le sens précis de « le fait d'être cela », c'est-à-dire le tout Et il est évident que la réalité de l'ātman est dans sa non-différence absolue Cependant, sur le rôle restreint des *mahāvākya* chez Maṇḍana, cf. Introduction, notamment p 101 La connaissance dont il s'agit n'est encore qu'une connaissance intellectuelle qui doit se transformer en expérience directe de l'ātman. C'est pourquoi on évite de rendre le terme *avabodha* par « éveil à », qui évoquerait la *bodhi* des bouddhistes

(77) Encore une opinion : quoiqu'il y ait irruption d'un objet à partir d'une proposition, il est difficile de saisir qu'elle lui est ordonnée, car une (proposition) ordonnée à un objet déjà existant est inutile. Ou bien, cela est douteux, car l'on constate, pour les prières jaculatoires et les formules, qu'elles peuvent aussi ne pas être ordonnées à l'(expression d'un objet) Tandis que s'il y a une injonction, comme elle prescrit la connaissance de l'objet, il ne saurait être question que l'on ne cherche pas à exprimer l'objet. C'est pourquoi il faut une injonction pour (faire connaître) que l'on cherche à exprimer l'objet.

6. — (Argument) sans valeur : dans l'usage profane comme dans le Veda, la parole est ordonnée à l'objet, puisque cela donne lieu à la règle générale : « L'objet de la proposition n'est pas différencié (dans l'usage profane et dans le Veda). »

En règle générale, la parole est subordonnée à l'objet ; mais sous certaines conditions, elle est faite principalement pour (dénoter) sa forme propre et l'objet n'est pas ce que l'on veut exprimer ; cette exception à la règle générale que l'on trouve dans l'usage profane se rencontre aussi dans le Veda, puisque c'est par l'usage profane que l'on accède à la connaissance de la capacité de la parole. C'est ce qui a été dit par « L'objet de la proposition n'est pas différencié (dans l'usage profane et dans le Veda) (Mī sū. 1 2 32).

7 Que l'injonction de la récitation privée ait un objet visible n'est pas différent dans le cas présent non plus (i e. celui des textes vedāntiques). Sinon, ce serait, avec celui de cette injonction, l'objet tout entier du (Vedānta) que l'on ne chercherait pas à exprimer.

Selon (les paroles de Śabara) . « on le voit en effet, son objet est de faire connaître les rites », il n'y a pas à imaginer un autre fruit à l'étude des injonctions de rites (sous le prétexte) que ce n'est pas leurs objets que l'on cherche à exprimer ; et il en est exactement de même des textes vedāntiques, puisque l'on constate qu'ils font connaître ce qu'est l'ātman. On ne dira pas non plus qu'il ne sert de rien d'accéder à la connaissance d'un objet déjà existant . il faudrait d'ailleurs dire la même chose de l'injonction de cette connaissance. On doit nécessairement reconnaître qu'il en est bien ainsi ; sinon, avec celui de la proposition injonctive (commandant de connaître l'ātman), ce serait l'objet du (Vedānta) tout entier que l'on ne chercherait pas à exprimer : en effet le fait que les autres (propositions vedāntiques) ont un objet que l'on cherche à exprimer serait fondé sur la parole injonctive, tandis que pour cette dernière il n'y a rien qui fonde le (fait qu'elle veut exprimer son objet) ; dans ces conditions, si elle ne cherche pas à exprimer son objet, il doit en être de même pour les autres (propositions) aussi.

— Mais la (parole) injonctive est par nature ordonnée à son objet en tant qu'elle a un objet visible.

— Alors il en est de même pour les autres aussi et cette injonction est superflue.

8. On a besoin d'une injonction pour établir que la connaissance est un bien pour l'homme. — Il ne convient pas non plus de dire que c'est une injonction qui dans tous les cas (établit) qu'il s'agit d'un bien pour l'homme.

— La connaissance que l'on a le moyen de réaliser un bien pour l'homme dépend d'une injonction.

— Alors que la connaissance de ce qu'est l'ātman se produit à partir de la parole même qui l'exprime, ce n'est pas beaucoup mieux de dire qu'on accède à l'idée qu'elle est le moyen de réaliser un bien pour l'homme par une injonction.

9. Car il n'y a pas d'autre fruit à la connaissance que la saisie complète de l'objet à connaître. Si l'on considère la délivrance (comme cet autre fruit), alors elle devient quelque chose qui est à réaliser, et du fait qu'elle a alors perdu ce qui la constitue (délivrance), elle n'est plus (délivrance)

(78) Bien visible en effet est le fruit de la connaissance : c'est la saisie complète de l'objet à connaître par le sujet connaissant ; c'est le fait que l'(objet à connaître) devient lumineux pour le sujet connaissant. Mais il n'y a pas de (fruit) invisible qui serait à venir plus tard et en vue duquel il devrait y avoir une injonction.

— On pourrait dire ceci : (si), on considère qu'il y a encore un autre fruit de la connaissance de l'ātman : la délivrance.

— Non, car (la délivrance) n'est pas quelque chose à réaliser. La délivrance n'est pas à produire par des causes, car elle perdrait ce qui la constitue telle : si elle était un produit, elle périrait et la transmigration recommencerait Or on appelle « délivrance » la cessation absolue de la transmigration.

— Mais si c'est une destruction qui est produite, elle n'est pas détruite.

— C'est vrai ; mais c'est en considérant la délivrance comme quelque chose de positif, caractérisée par une béatitude insurpassable et une souveraineté insurpassable, qu'on dit cela, car une chose positive produite est inséparable de la destruction. La non-existence d'une union future avec un corps, des organes sensoriels et un intellect, qui est une non-existence antérieure, elle, ne peut être produite.

— En revanche, même si la cessation des causes de la servitude est produite, qu'elle soit un produit n'entraîne cependant pas pour elle la non-éternité.

— Non, en effet, mais cette (cessation) n'est pas séparée de la connaissance de la réalité ; elle n'est donc pas ce qui est à réaliser par elle. En effet, c'est l'inconnaissance qui est cause de la servitude et le surgissement même de la connaissance de la réalité constitue sa cessation.

Ou bien encore, (selon ChU 8 12 2) qui dit : « ayant accédé à la lumière suprême, il demeure en sa forme propre », on dit de la libération qu'elle est le fait de rester dans sa forme propre ; or ce qui est à réaliser ne saurait rester en sa forme propre : (la délivrance) perdrait donc ce qui la fait délivrance.

— Mais du fait que la Révélation est le moyen de connaissance droite (de cela quand elle nous dit :) « Il ne revient plus (ChU 8 15 1) », la délivrance est éternelle quoiqu'elle soit produite.

— On ne peut recourir à un (raisonnement) aussi contradictoire avec l'expérience que s'il n'y a pas d'autre mode d'explication du texte révélé. Mais ici, chez celui qui connaît la réalité de l'ātman, qui voit l'ātman comme une lumière pure non-duelle, l'inconnaissance est complètement détruite : en l'absence de cause, il ne saurait donc plus y avoir de nouvelle servitude à l'avenir. La Révélation donc (sur ce point), en tant que glose explicative, ne fait que répéter à la manière d'un fait présent un objet déjà acquis (par ailleurs). D'où viendrait alors qu'elle est le moyen de connaissance droite qu'un fruit (i e. un produit) serait sans fin ? Précisément puisque cela (est dit) à la manière d'un fait présent, on n'accède pas (par ce texte) à l'idée du non-retour comme de ce qui est à réaliser. Et il n'y a pas non plus de mise en relation avec un désir, ce qui ferait accéder à l'idée que quelque chose est à réaliser. C'est pourquoi il s'agit d'une glose explicative. Même si l'on supposait un fruit à partir d'une glose explicative, ce serait impossible ici où la connaissance n'a plus besoin de complément, (pourvue qu'elle est) de ce fruit visible qu'est l'apparition de l'objet à connaître dans sa réalité, et l'on expliquera (par la suite) que cette (apparition) est un bien pour l'homme.

— D'autres encore disent

10. Sans injonction, une parole ne donne rien à faire, elle a un objet déjà existant qu'elle ne fait que répéter ; et une répétition doit s'appliquer à ce qui est du domaine d'un autre moyen de connaissance droite

(79) 11. La (parole) qui dépend d'un autre moyen de connaissance droite perd elle-même sa nature de moyen de connaissance droite ; tandis qu'elle la retient fermement relativement à l'objet d'une injonction qui n'est pas du domaine d'un autre moyen de connaissance.

12 Une (parole) indépendante comme les propositions (qui enjoignent) les rites devient (par là-même) moyen de connaissance droite Même s'il n'y a pas à inciter à une autre activité, l'injonction de la (connaissance de l'ātman) servira simplement à en faire un moyen de connaissance droite

Sans une injonction, on n'a pas connaissance de l'enseignement qu'il y a quelque chose à faire, mais on accède à l'idée qu'il y a pure et simple répétition d'une chose telle qu'elle existe déjà , et la répétition s'applique au domaine d'un autre moyen de connaissance. L'objet déjà existant qui dépend d'un (autre moyen de connaissance), on ne l'appelle pas « son (objet) » : si bien que, du fait de sa dépendance, (la parole qui ne fait que répéter) n'est plus moyen de connaissance droite. Tandis que, étant donné que l'objet d'une injonction n'est du domaine d'aucun autre moyen de connaissance droite, la (parole) qui lui est ordonnée et qui est indépendante est un moyen de connais-

sance droite, comme les propositions qui enjoignent les rites. Or l'objet de l'injonction n'est (effectivement) du domaine d'aucun autre moyen de connaissance droite ; car on n'a pas la connaissance de « Fais » par autre chose que par la connaissance de la parole (« Fais »). Dans ces conditions, quand il s'agit d'une proposition ordonnée à la connaissance de la réalité, quoiqu'il n'y ait pas d'incitation à une activité postérieure à la connaissance de l'objet de la proposition comme fruit de l'injonction, on doit cependant chercher à l'appuyer sur une injonction précisément pour qu'elle soit moyen de connaissance droite.

— A cela on répond .

13-14. Est-ce le fait d'être un objet auquel on est arrivé par un autre moyen de connaissance droite, ou est-ce le fait d'être un objet déjà existant qui constitue la répétition ? La parole qui, tout en ayant un objet déjà réalisé, ne le fait pas connaître en tant qu'il est déjà acquis par un autre moyen de connaissance, n'est pas dépendante, si c'est au premier sens que l'on accepte la répétition.

Qu'est-ce donc que la répétition ? Le fait d'avoir un objet associé avec un autre moyen d'accès, de faire savoir qu'on y a déjà accédé par un autre moyen de connaissance ? Ou bien le simple fait d'avoir un objet déjà existant ? Dans la première hypothèse, soit, (la parole), dont l'objet est associé avec un autre moyen d'accès est dépendante Mais celle qui, tout en ayant un objet déjà existant, ne donne pas à connaître qu'on y a déjà eu accès par un autre moyen de connaissance, celle-ci ne le répète pas, elle n'est pas dépendante puisqu'elle ne donne pas à connaître (l'objet) par connexion avec un premier accès (à cet objet).

Quant à l'autre hypothèse :

15. Si c'est purement et simplement le fait d'avoir un objet déjà réalisé, quelle est la raison pour que (la parole) soit dépendante ? L'association avec un autre moyen de connaissance droite est la cause d'une dépendance.

16a Mais cette (association) n'existe pas dans le cas d'une (parole) védique qui n'a pas sa source dans une pensée humaine, même si elle a un objet déjà existant.

Si c'est le simple fait d'avoir un objet déjà existant qui constitue la répétition, il n'y a pas de raison de dépendance le fait d'avoir un objet déjà existant n'est pas à lui seul cause de dépendance, car la perception et l'inférence, tout en ayant des objets déjà existants, sont indépendantes C'est pourquoi, que l'objet soit déjà existant ou qu'il ne le soit pas, c'est la connexion avec un autre moyen d'accès qui est cause de la dépendance par rapport à un autre moyen de connaissance droite, comme on le voit dans le rappel d'un souvenir. Ce dernier en effet a son objet associé à un autre moyen d'accès : il (80) requiert donc celui-ci comme moyen de réalisation. De même, une

parole qui a sa source dans une idée humaine, qu'elle ait ou non un objet déjà existant, est dépendante. Elle ne donne en effet la connaissance que d'un objet associé à cette (idée), et non celle d'un objet autonome, indépendamment d'un premier moyen d'accès. Selon ce qu'a dit (Śabara, 1 1 2) : « De plus, à partir d'une parole humaine, on a l'idée que tel homme a telle connaissance, et non que l'objet est tel (qu'il le connaît). » Mais quand il s'agit d'une parole du Veda, du fait qu'elle n'a pas sa source dans une idée humaine, même si elle a un objet déjà existant, il n'y a pas de raison pour qu'elle soit dépendante , car l'association avec un premier moyen d'accès est due à la relation avec un homme.

— Objection : même dans le cas d'une (parole) non-humaine, étant donné qu'il y a possibilité d'un autre moyen de connaissance droite qui s'applique à son domaine si c'est un objet déjà existant, (on peut dire) qu'elle est dépendante. En effet : s'il y a une possibilité qu'un autre moyen de connaissance droite s'applique à son domaine, on pourrait aussi soupçonner un désaccord entre eux. Aussi, leur accord est requis pour qu'il n'y ait pas (désaccord). Tandis que, dans le cas d'un objet qui est à faire, comme (un autre moyen de connaissance droite) est impossible, on ne saurait soupçonner de désaccord avec quoi que ce soit. (L'accord) n'est donc pas requis.

— A cela on répond :

16b La simple possibilité ne suffit pas à former l'idée de sa dépendance.

17a Car, dans ce cas, on ne trouverait plus de différence entre les deux sous le rapport de la dépendance.

S'il y a possibilité que les deux (moyens de connaissance) s'appliquent à la même chose, qu'est-ce qui permettra de dire que la parole dépend de l'(autre moyen de connaissance) plutôt que l'inverse ?

— Mais on constate que, dans l'usage profane, la parole s'applique à ce qui a déjà été atteint par un autre moyen de connaissance droite.

— Alors, quand elle ne s'applique pas au domaine d'un autre moyen de connaissance droite, elle est encore moins moyen de connaissance droite · en effet, quand elle s'applique au domaine d'un autre moyen de connaissance droite, elle peut cependant être (moyen de connaissance droite) grâce à la possibilité d'un autre moyen de connaissance droite, mais ailleurs, en l'absence de cette (possibilité), elle le sera difficilement.

— Mais, que les paroles profanes aient un objet auquel on a déjà accédé par un autre moyen de connaissance droite est dû au fait qu'elles sont humaines et non à la capacité de la parole. La parole a la capacité (d'exprimer) un objet précisément en tant qu'il n'est pas associé à un autre moyen de connaissance droite.

— Alors, quand il y a possibilité d'un autre moyen de connaissance droite, ce n'est pas la parole seule qui doit être dépendante, mais cet (autre moyen) aussi, puisqu'il y a possibilité d'une parole, peut être dépendant de la parole.

— Que (tirez-vous) de cela pour lui ?

— Que s'il est dépendant, il ne saurait être moyen de connaissance droite, et que la dépendance de la parole par rapport à cet (autre moyen de connaissance) n'est pas logiquement possible : en effet, une fois posé qu'elle est moyen de connaissance droite, il faudrait à la fois qu'elle soit en accord et en désaccord avec lui.

— Mais plutôt, c'est la parole qui n'est pas moyen de connaissance droite : l'autre n'est pas moyen de connaissance droite de par sa dépendance par rapport à la parole ; mais il est seul moyen de connaissance droite parce qu'il est indépendant.

— Et d'où (tirez-vous) que la parole n'est pas moyen de connaissance droite ?

— De sa dépendance par rapport à un autre moyen de connaissance droite.

— Ce dernier est donc moyen de connaissance droite parce qu'il est indépendant et il est indépendant parce que la parole n'est pas moyen de connaissance droite : on a une interdépendance. En effet, si une parole moyen de connaissance droite peut s'appliquer au même domaine que cet (autre moyen de connaissance), lui aussi peut être dépendant, tout comme la parole quand lui est possible, car il n'y a pas de différence.

(81) — Mais même si la parole est possible, l'autre n'est pas dépendant.

— (Alors), même si lui est possible, la parole n'est pas dépendante, car il n'y a pas de différence.

De plus :

17b-18 De même, quand la perception et l'inférence s'appliquent au domaine l'une de l'autre, il s'ensuit une dépendance mutuelle sans différence Même un organe sensoriel pourrait être dépendant quand il s'applique au domaine d'un autre organe sensoriel.

Si la dépendance vient d'une simple possibilité, comme il est possible pour la perception et l'inférence de s'appliquer à un même domaine, elles dépendront l'une de l'autre et il s'ensuivra qu'elles ne sont pas moyens de connaissance droite. De même, pour le fait d'exister en général, le fait d'être une qualité et pour les substances qui sont saisissables par plusieurs organes sensoriels, il s'ensuivra une dépendance des organes sensoriels les uns par rapport aux autres.

— Mais c'est seulement pour la parole qu'il y a dépendance quand un autre moyen de connaissance droite est possible.

— Vous devez dire (alors) la raison de cette différence. Si vous alléguez (comme raison) la constatation que l'on a accès à l'objet (de la parole) par un autre moyen de connaissance droite, — on a déjà répondu à cela . si c'est là une propriété de la parole en général, alors simplement du fait que la perception par exemple ne peut s'appliquer à son domaine, elle perd sa nature de moyen de connaissance droite, comme les propos du Buddha par exemple. Selon ce

qui a été dit (ŚBh 1 1 2) : « La (parole) qui vient d'un homme digne de confiance ou qui s'applique au domaine d'un organe sensoriel n'est pas fausse. »

— Mais c'est une propriété de la parole humaine (seulement).

— Alors la parole non-humaine n'est pas dépendante même lorsqu'elle s'applique à un domaine qui pourrait être celui d'un autre moyen de connaissance droite. De plus, une inférence quelconque a un domaine auquel on a déjà eu accès par perception ; cependant, celle que l'on tire d'un trait commun n'est pas dépendante de la perception de la même manière. De même que la perception qui s'applique à discriminer les notes de musique, *ṣaḍja*, *etc.* s'appuie sur une tradition[1] mais qu'il n'en est pas ainsi de toute perception, de même, quoique l'on constate, pour les paroles humaines, qu'elles ont un domaine auquel on a déjà eu accès par un autre moyen de connaissance droite, la parole non-humaine n'est pas ainsi, même quand son objet est déjà existant. Sinon elle serait encore moins moyen de connaissance droite du fait qu'un autre moyen de connaissance droite serait impossible. On l'a déjà dit.

De plus

19-20 Il s'ensuivrait qu'une prescription profane, telle que celle d'un remède par exemple, serait indépendante du fait de l'impossibilité (d'un autre moyen de connaissance droite). — Dans ce cas c'est la mise en relation (des facteurs) qui s'appuie sur une idée humaine et par là (la prescription profane) est dépendante. Tandis que dans le cas de (la parole) védique, même cette (mise en relation) ne s'appuie pas sur une idée humaine. Aussi dit-on qu'elle est indépendante.

Si (vous dites) que, grâce à l'impossibilité d'un autre moyen de connaissance droite quand l'objet de la prescription est à faire, les paroles védiques qui s'y appliquent sont indépendantes, alors, même des paroles humaines comme « celui qui désire que la fièvre s'en aille doit boire tel remède », « celui qui désire le ciel doit prendre du sable comme nourriture »[2] .., qui s'appliquent à une chose à faire et sont (82) (donc) indépendantes, devraient être des moyens de connaissance droite.

— Mais ici, c'est le rapport entre ce qui est à réaliser et le moyen de réalisation qui s'appuie sur l'intention d'un homme d'exprimer (quelque chose) , et à cause de cela une (telle prescription) est dépendante. Tandis que dans le Veda, même le rapport entre ce qui est à

(1) Écho de VP I 119 et vrtti

(2) C'est sans doute une coquille typographique qui fait dire au texte de Madras *sikatā bhaksayet* et non *sikatām bhaksayet* Les deux prescriptions ne sont pas mises sur le même plan par le commentaire La première n'est pas *pramāna* parce qu'elle est *anuvādaka* . elle répète ce qui est déjà connu par la tradition médicale, elle-même d'origine humaine. La seconde est simplement dépourvue de tout fondement puisqu'elle traite de choses invisibles sans référence à la Révélation

réaliser et le moyen de réalisation ne s'appuie pas sur l'intention qu'a un homme d'exprimer (quelque chose) : aussi y a-t-il indépendance. Ou encore, c'est la relation entre un domaine objectif, la personne qui reçoit la prescription et la prescription qui est formée par une idée humaine dans une proposition profane ; tandis que dans le Veda, non seulement la prescription, mais aussi cette (relation) ne s'appuient pas sur une idée humaine aussi est-il indépendant.

— On répond :

21. Oh là ! C'est donc le seul fait de s'appuyer sur une idée humaine qui fonde une dépendance dans ces conditions. Si bien qu'il y a aura dépendance à cause de cela, même en l'absence de la possibilité d'un autre moyen de connaissance droite.

Si une proposition, en dépit du fait qu'elle s'applique à une chose à faire pour laquelle un autre moyen de connaissance droite est impossible, est dépendante à cause de sa relation à un homme, alors c'est uniquement le fait de s'appuyer sur une idée humaine qui est cause d'une dépendance par rapport à un autre moyen de connaissance droite, en vertu de (la méthode) de concordance et de différence · c'est en effet lorsque la (pensée humaine) est là, dans l'usage profane, que (la parole) est dépendante , et c'est là où elle est absente, dans le Veda, qu'elle est indépendante ; et ce n'est pas la possibilité qu'un autre moyen de connaissance droite s'applique au (même) objet (qui compte), puisque, même en son absence, dans le cas d'une prescription profane, on constate que (la parole) est dépendante.

— Autre opinion :

22. Dans le Veda (la parole) réside tout entière dans la prescription[1] ; le principal est la mise en relation (des facteurs) dans l'usage profane dans le Veda il n'y a pas dépendance, et dans l'usage profane, il y a cette dépendance (que vous venez de dire).

La parole védique trouve son achèvement dans la prescription et, comme celle-ci n'est le domaine d'aucun autre moyen de connaissance droite, (la parole védique) est indépendante. Tandis que la parole profane est tout entière dans le rapport entre ce qui est à réaliser et le moyen de réalisation, et, comme ce dernier est le domaine d'autres moyens de connaissance droite, elle est dépendante.

23. — Il n'y a pas de distinction de cette sorte dans la capacité de la parole prise en elle-même : dans le Veda aussi, c'est avec la capacité

(1) On est passé d'un adversaire mīmāmsaka en général à un Prābhākara Désormais on va parler de *niyoga*, la prescription, c'est-à-dire l'impératif catégorique auquel se réduit l'enseignement védique selon Prabhākara, et non plus du *vidhi* ou injonction védique conçue comme exprimant un rapport de moyen à fin C'est cette distinction entre *vidhi* et *niyoga* qui, quelques lignes plus haut, inspirait une double formulation du *viniyoga* *sādhyasādhanabhāva* et *viṣayaniyojyaniyogasambandha*. Le Prābhākara veut maintenant réserver la seconde formule à la parole védique et la première à la parole profane.

à laquelle on a accès dans l'usage profane qu'elle donne une connaissance.

Une telle distinction n'existe pas dans le pouvoir de la parole prise en elle-même, (c'est-à-dire) indépendamment d'une relation ou de l'absence de relation à l'homme : à savoir que dans un cas l'objet de la parole serait la prescription, dans un autre cas la mise en relation, tout comme on a l'(animal) porteur du fanon, etc. comme (objet) du mot « vache » et l'(animal) porteur de la crinière, etc. comme (objet) du mot « cheval ». Car dans le Veda aussi (la parole) donne à connaître en ayant la capacité à laquelle on a accès dans l'usage profane. Si, dans l'usage profane, c'est la mise en relation qui est l'objet de la parole, alors c'est seulement à sa capacité pour (exprimer) cela que l'on a eu accès, et non à (une capacité pour exprimer) la prescription. Dans ce cas, dans le Veda aussi la mise en relation seule devrait être l'objet du moyen de connaissance droite.

24. — Mais un homme n'emploie une parole qu'après avoir eu connaissance d'un objet par un autre moyen de connaissance : c'est pourquoi la (parole humaine) est tout entière dans la (mise en relation) ; tandis qu'il en est autrement pour l'autre.

(83) Autre opinion : ce n'est pas ainsi que l'on fait une distinction dans la capacité de la parole prise en elle-même En effet, la capacité propre de la parole, c'est uniquement d'être ordonnée à ce qui est à faire. Voici pourquoi . ce qui est à faire est l'objet de la prescription (védique) ; la relation avec autre chose est connue en vue de ce qui est à faire, tandis que la relation à ce qui est à faire n'a pas autre chose pour but A cause de cela, (c'est-à-dire) du fait que la prescription est une chose à faire, (la parole) a cela pour principal (objet). Un homme en revanche emploie une expression verbale pour un objet après y avoir eu accès par un autre moyen de connaissance droite ; mais la prescription ne relève pas du domaine d'un autre moyen de connaissance droite si bien qu'il ne saurait l'employer pour elle ; la mise en relation au contraire en relève bien et l'on peut employer (la parole) pour cela. C'est pourquoi la parole humaine est principalement (ordonnée) à la mise en relation ; tandis que la (parole) védique, de par la capacité (propre de la parole) a pour principal (objet) la (prescription), puisque la prescription est ce qui est à faire.

— On répond à cela :

25. Holà ! C'est le domaine de la (parole) qui peut avoir un autre moyen de connaissance droite parce qu'il dépend d'un autre moyen de connaissance. Mais il ne (suit) pas de là que la (parole elle-même) soit dépendante d'une autre connaissance droite.

Si (vous dites) que l'homme emploie une parole (pour exprimer) un domaine auquel il a déjà eu accès, si bien que, suppose-t-on, la (parole) a pour domaine la mise en relation en raison de sa dépendance d'un autre moyen de connaissance droite, alors donc c'est le domaine de la (parole) qui peut avoir un autre moyen de connaissance . mais

le fait que son domaine peut avoir un autre moyen de connaissance droite n'entraîne pas une dépendance pour la parole humaine aussi, puisque c'est le domaine objectif ainsi caractérisé qui l'a pour condition de sa dépendance.

26-27a C'est pourquoi, un homme emploie une parole pour informer un autre (de ce à quoi) il est arrivé par un autre moyen de connaissance, et non par hasard : aussi y a-t-il association de sa parole avec un autre moyen de connaissance droite et sa dépendance vient de là, non de la possibilité (d'un autre moyen de connaissance droite).

C'est pour communiquer ce qu'il a lui-même appréhendé que l'homme a la parole, et c'est à cause de cela que cette dernière est associée à un autre moyen de connaissance droite. Cela veut dire : « Tel est l'objet que j'ai appréhendé ». Si bien que c'est seulement par rapport à ce qui a été appréhendé que la possibilité et l'impossibilité sont requises (comme conditions) Chez celui en qui l'on a la certitude de l'appréhension, (où l'on se dit :) « il a pu appréhender cela, il ne parle pas sans avoir appréhendé (ce dont il parle) », ses (paroles) sont moyens de connaissance droite (pour les autres), comme par exemple une déclaration d'un homme éprouvé sur (quelque chose) qui est du domaine d'un moyen de connaissance droite Tandis que là où l'appréhension est impossible, comme par exemple dans le cas des propositions du Buddha qui ont un objet invisible[1], et chez celui qui pourrait bien se mettre à faire des déclarations sans avoir rien appréhendé, leurs (paroles) ne sont pas moyens de connaissance droite. Mais ce n'est pas de la possibilité d'un autre moyen de connaissance droite que vient la dépendance par rapport à lui de la déclaration de l'homme aussi.

27b-28 Ainsi, selon les sages, c'est l'origine humaine ou non humaine à elle seule qui est cause de la dépendance ou de l'indépendance. Aussi même (la parole) qui a un objet déjà existant n'est pas dépendante à cause de cela, si elle ne vient pas de la pensée humaine

(84) C'est par là précisément que les connaisseurs du juste raisonnement ont montré (comment) l'origine humaine ou non humaine était cause de la dépendance ou de l'indépendance, en s'efforçant de réfuter l'origine humaine (de la parole) : « Mais la relation entre la parole et son objet est naturelle » (Mī sū 1 1 5)[2]. Si la relation entre la parole et son objet est naturelle, il n'est pas vrai que la parole s'appuie sur la pensée humaine sous prétexte qu'elle n'est pas autonome , donc il n'est pas vrai que par la parole on accède à la connaissance d'un objet qui est associée avec un autre moyen de connaissance droite , par conséquent la parole est indépendante

(1) Le texte de Madras porte *yathā drstārthe*, mais il faut lire évidemment *yathādṛṣtārthe* (cf commentaire . *adrstavisayam*)

(2) *Autpattika*, traduit ici par « naturel », faute de mieux, signifie plus précisément qu'aucune chose ne naît, n'est produite, sans avoir un mot qui lui corresponde Le mot est lié à la chose « de naissance » Śabara glose *autpattika* par *nitya*, « permanent » Il s'agit de dégager le rapport *śabda-artha* de toute médiation de la pensée humaine.

— Mais, dira-t-on, cet effort (de démonstration) a précisément été fait pour (montrer) aussi l'impossibilité d'un autre moyen de connaissance droite : « Lorsqu'il y a contact avec un (objet) existant... » (Mī.sū 1 1 4).

— C'est vrai, mais afin d'établir la conclusion que seule la prescription est moyen de connaissance droite et qu'il n'y en a pas d'autre, et non pas qu'elle est bien moyen de connaissance droite.

— Mais, si la prescription ne perd pas son caractère de moyen de connaissance droite même dans le cas où un autre moyen de connaissance droite est possible, quel est donc le but de la réfutation des autres moyens de connaissance droite (dans la Mīmāṃsā) ?

— La connaissance de la réalité du dharma : en effet, si un autre moyen de connaissance droite était possible, on pourrait aussi connaître comme dharma ce qui est enseigné par quelqu'un comme le Buddha que l'on considérerait à tort comme omniscient. Or on ne saurait déterminer en ce cas la réalité du dharma, et c'est afin de la déterminer que cet effort (de démonstration a été fait). C'est aussi pour cela que l'on cherche à établir la prescription comme moyen de connaissance droite, et non en vue d'un (résultat) invisible. Ou encore, à cause d'une contradiction avec un (autre moyen de connaissance droite), la prescription serait annulée, ou il y aurait un doute en cas de valeur égale (des deux moyens de connaissance). Et c'est à cause de cela que l'impossibilité de l'(autre moyen de connaissance) est introduite et non pas (l'idée) de la dépendance qui viendrait de la possibilité de l'(autre moyen de connaissance).

— Il reste que l'on a besoin de l'absence de l'(autre moyen de connaissance droite).

— Si vous voulez, mais (de toutes façons) la parole ne fait pas accéder à un objet qui soit dépendant d'un autre moyen de connaissance droite (pour autant), puisque ce qui fait accéder à la connaissance de l'objet n'est pas ce qui est requis et que ce qui est requis ne fait pas accéder à la connaissance de son objet. En effet l'absence de moyens de connaissance contradictoires ne fait pas accéder à une connaissance Et si la simple possibilité d'un (moyen de connaissance) contradictoire fait perdre le caractère de moyen de connaissance droite, alors il devrait en être de même pour la perception et les autres (moyens de connaissance) aussi. De plus, que la possibilité d'un (moyen) contradictoire fasse perdre le caractère de moyen de connaissance droite ne saurait être évité même si (la parole) s'appli-, quait à ce qui est à faire, car, indirectement, le fait qu'il y a quelque chose à faire donne le désir d'accéder à la connaissance des objets déjà existants . ce qui fait surgir pour ces derniers la possibilité d'une contradiction par un autre moyen de connaissance droite. Or c'est parce qu'un objet déjà existant est du domaine d'un autre moyen de connaissance que l'(adversaire) explique (la parole) comme s'appliquant à ce qui est à faire : étant donné qu'elle ne fait que répéter si elle s'applique au domaine d'un autre moyen de connaissance droite,

elle fait accéder à un objet en tant qu'il dépend d'un autre moyen de connaissance droite : « on a déjà eu accès à cet (objet) par un autre moyen de connaissance » — et non de façon autonome. Tandis que si elle s'applique à ce qui est à faire, (elle le fait connaître) de façon autonome car cela n'est pas le domaine d'un autre moyen de connaissance droite.

Ainsi la dépendance (pour la parole) n'est pas telle que l'a décrite (l'adversaire) et l'on a bien fait de dire que « même (la parole) qui a un objet déjà existant n'est pas dépendante à cause de cela, si elle ne vient pas de la pensée humaine ».

29. — Mais les objets des mots n'entrent pas en conjonction (mutuelle) sans une action.

— Et qu'est-ce que l'injonction apporte (de plus) ? L'action aussi, où n'est-elle pas facile à comprendre, (ne serait-ce que sous la forme) de « il est », etc. ?

(85) — Soit l'opinion suivante : sans l'objet du verbe, les objets des substantifs n'entrent pas en conjonction L'action, en effet, est la cause d'un lien entre les objets des mots, puisqu'en son absence, ils ont besoin d'être complétés. Aussi un objet déjà réalisé, tel que le Brahman, n'est pas le domaine de la parole, puisque le mot ne fait rien connaître si sa relation (à un objet) n'a pas été apprise, et il n'est pas non plus objet d'une proposition puisque celui-ci consiste en une conjonction et qu'il n'y a pas de conjonction entre les objets des mots sans une action.

— Mais oui : il faut accepter l'action et compter sur elle pour réaliser la conjonction entre les objets des mots. Mais il n'est pas besoin d'une injonction (pour cela) · l'action aussi est facile à comprendre dans tous (les textes, y compris ceux qui ne comportent pas d'injonction), même si elle n'est pas mentionnée, (ne serait-ce que sous la forme de) « il est », etc · « La troisième personne de « être » au présent est comprise, même si on ne l'emploie pas » (MBh I 440 17). Or une proposition destinée à faire accéder à la forme propre du Brahman repose tout entière sur l'objet de *asti* — « est » — : c'est lui qui est le fondement de la conjonction entre les objets des mots Et comme le fait d'être (en général) est par nature ce qui est principalement ordonné à ce qui est, c'est aussi grâce à lui que la chose est établie comme particularisée.

— Sur ce point on dit[1] : le fait d'être, ce n'est rien d'autre que le fait d'être accessible par un moyen de connaissance droite. Voici comment : pour ce à quoi ils accèdent par un moyen de connaissance droite, les gens se servent de l'expression « il est » ; dans le cas contraire, de l'expression « il n'est pas » De fait, on ne voit aucune autre cause à la distinction entre ce qui est et ce qui n'est pas.

(1) On retrouve ici le Prābhākara et son refus de *sattā* . sa position est cohérente puisque son explication de *sattā* l'amène à poser la dépendance par rapport à un autre moyen de connaissance d'une parole exprimant un objet autre que *kārya*. Pour lui, *asti* n'exprime pas une action ni quoi que ce soit d'intrinsèque à l'être. Cf. Introduction p. 71 sq.

— (Si :) la présence ou l'absence d'une action efficace.

— Non, car l'une et l'autre dépendent de la présence et de l'absence d'un moyen de connaissance droite. En effet : si l'usage du mot « être », même relatif à une chose à faire, est fondée sur une autre chose à faire, il y a régression à l'infini. C'est pourquoi finalement l'usage du mot « être » vient seulement du moyen de connaissance droite et l'usage du mot « non-être » du contraire (i.e. de son absence). S'il en est ainsi, c'est que dès le début l'usage des mots « être » et « non-être » est fondé sur la présence et l'absence d'un moyen de connaissance droite. Dans ces conditions, une proposition qui repose tout entière sur l'objet de *asti*, « est », n'éveille à la connaissance d'un objet qu'en tant qu'elle dépend d'un autre moyen de connaissance droite, puisque l'objet de *asti*, c'est le fait d'être le domaine d'un moyen de connaissance droite

— Sur ce point l'on répond :

30. On n'est pas d'avis que le fait d'être accessible à un moyen de connaissance soit le domaine dénoté par *asti*, car par le même moyen de connaissance on a l'idée de « il a été », « il est », « il sera ».

31. Sinon en effet, cette (idée de « il est ») devrait exister, par exemple pour le feu, une fois qu'il a été connu par la fumée Ou bien (si vous dites qu'elle existe) à l'instant suivant, il faudrait différencier le présent, et il n'est certes pas de trois sortes.

Le fait d'être accessible par un moyen de connaissance droite n'est pas l'objet de *asti*. Ce n'est pas « il est » qui est le domaine de l'idée, puisque le même moyen de connaissance droite donne une idée de trois sortes « Parce qu'il y a de la fumée, il y a du feu (actuellement) à cet endroit » ; « parce que la rivière est particulièrement pleine, il y a eu de la pluie » , « parce que des nuages s'élèvent de façon particulièrement (abondante), il y aura de la pluie » Si, maintenant, l'idée (86) de « il est » s'applique au fait d'être le domaine d'un moyen de connaissance droite, elle ne devrait se produire qu'une fois (l'objet) déjà connu, et non à partir du moyen de connaissance droite lui-même ; car la relation à un moyen de connaissance droite n'existe pas avant la production de ce moyen de connaissance droite et l'idée (de « il est ») est fondée sur la relation au moyen de connaissance droite. Si l'on s'entêtait à dire que cette (idée) vient l'instant d'après, alors il serait impossible qu'elle soit de trois sortes puisque, même si ses objets existaient à des moments différents (i e passé, présent ou futur), il n'y aurait pas de différence dans la relation au moyen de connaissance droite

32. — Mais un moyen de connaissance n'accède à une chose que si celle-ci est en relation avec lui.

— Cela non plus ne pourrait (la) différencier (selon les trois temps). Et ce n'est pas ainsi que (la parole) est rendue dépendante d'autre chose.

— Autre opinion : on n'accède à un objet par un moyen de connaissance droite qu'en tant que (le premier) est en relation avec le (second). Si bien que l'idée de « il est » qui s'applique aussi à la relation avec un moyen de connaissance droite ne vient pas l'instant d'après, car l'on connaît l'objet précisément en tant qu'il est en relation avec le (moyen) de connaissance lui-même.

— Même ainsi on devrait avoir dans tous les cas seulement « il est », et non les trois sortes (de temps), puisque, pour tout objet que l'on connaît de façon droite, la relation au moyen de connaissance droite est actuellement présente. Et ce n'est pas ainsi que (vous rendrez) dépendante d'un autre moyen de connaissance droite la parole qui repose tout entière sur l'objet de *asti*, car ce serait précisément la relation avec ce moyen de connaissance droite (i.e la parole) qui serait l'objet de *asti*.

33-34a — Mais, par le signe (de l'inférence) le fait d'être accessible à un autre moyen de connaissance est bien perçu selon les trois (temps) — Alors lui aussi devrait être dépendant. — (Non), étant donné que c'est précisément par lui que l'on établit le (fait d'être accessible à un autre moyen de connaissance) — Si (cela constitue) l'indépendance il n'y a pas de sanctions qui l'écartent des textes védiques.

— Autre opinion : le signe (de l'inférence) conduit précisément au fait que (l'objet) est accessible à un autre moyen de connaissance droite , il n'est donc pas question ici du moment suivant , or cet (autre) moyen de connaissance droite (s'applique) aux trois temps on a donc bien les trois sortes (d'idées).

— Quel est ce (moyen) ?

— La perception. Voici en effet ce qu'il en est s'il y a eu de la pluie, quelqu'un l'a perçue. S'il doit y en avoir, (quelqu'un la) percevra, et s'il y a actuellement du feu, (quelqu'un le) perçoit actuellement

— Cela non plus n'est pas (un raisonnement) valable, car la (perception) est absente quand l'(objet) inférable est éternel (comme, par exemple, les atomes) De plus, le signe non plus ne serait pas moyen de connaissance droite, du fait qu'il dépendrait ainsi d'un autre moyen de connaissance droite

— Mais, comme c'est par le signe précisément que l'existence de l'autre moyen de connaissance droite est établie, il est indépendant. En effet · c'est précisément de l'existence de l'autre moyen de connaissance droite que le signe est à l'heure actuelle moyen de connaissance droite. Et il ne dépend de rien d'autre pour cela. Et l'(objet) à connaître est établi par l'intermédiaire de l'existence de cet (autre) moyen de connaissance droite.

(87) — Il n'y a pas de sanction pour empêcher qu'une telle affirmation ne (s'applique) au Veda . la parole védique qui est tout entière ordonnée à l'objet de *asti* est aussi le moyen de connaissance droite de l'existence d'un moyen de connaissance droite de cet objet particulier, et elle est indépendante dans cette (fonction). Par l'inter-

médiaire de ce moyen de connaissance droite l'objet particulier (en question) est établi : c'est la même chose.

34b-35a — Cela est possible quand il s'agit de l'objet d'une inférence, mais non ici (dans le cas des textes vedāntiques), pas plus que pour l'objet des propositions (énoncées) par le Buddha.
— (Votre distinction) n'est pas appropriée, car on a le moyen d'accéder à la vision directe (du Brahman).

— Soit l'opinion suivante . il est logique que le signe (de l'inférence) soit un moyen de connaissance droite de cette manière, parce qu'un autre moyen de connaissance droite de son objet est possible : il est (toujours) possible en effet d'avoir un autre moyen de connaissance droite de la pluie, etc. et c'est grâce à lui, par son intermédiaire, que l'on accède à l'objet. Mais on ne l'accepte pas pour le Brahman qui est au-delà de toute particularité et qui a pour seul fondement la Parole révélée. Il doit donc en être ici exactement comme dans le cas des propositions du Buddha qui nous font tout juste connaître que « cet homme a eu telle connaissance », et qui ne sont pas moyens de connaissance droite de leur objet parce qu'elles enseignent un objet qui est au-delà des sens, alors qu'il est impossible de connaître un objet qui est au-delà des sens Tandis que, tout comme dans le cas d'une déclaration d'un homme éprouvé sur (quelque chose) qui est du domaine d'un moyen de connaissance droite possible, le signe (de l'inférence) peut être moyen de connaissance droite même s'il s'applique à un (autre) moyen de connaissance droite.
— Il n'en est rien, car du Brahman aussi on admet la vision directe lorsque l'inconnaissance est résorbée C'est seulement pour ceux qui sont dans l'inconnaissance qu'il est dit avoir pour seul fondement la Parole révélée

De plus,

35b-36a Si le fait d'être est simplement le fait d'être objet de connaissance, d'où viendrait que le moyen de connaissance puisse être de trois sortes ? Et du fait de sa relation au (moyen de connaissance), l'objet non plus ne pourrait être de trois sortes

— Si l'on dit ceci · c'est l'(autre) moyen de connaissance droite seul qui est connu par le signe (de l'inférence), et le fait d'être n'est rien d'autre que le fait d'être connu actuellement. Dans ce cas donc, du fait qu'il est connu actuellement, tout moyen de connaissance droite (connu par le signe) ne peut qu'être, et ce qui est, c'est ce qui est présent.
— Alors, puisque le moyen de connaissance droite est présent, on devrait dans tous les cas pouvoir dire de l'objet qu'il est on n'aurait donc pas trois sortes d'objets provenant des trois sortes de moyens de connaissance, puisque ce qui est connu actuellement est et que ce qui est est actuellement présent
De plus, il faut poser cette question à l'(adversaire) est-ce que le fait d'être qui est relation avec un moyen de connaissance droite

est en conjonction avec un moyen de connaissance droite actuellement, le non-être étant le contraire de cela, ou bien est-ce simplement la conjonction avec un moyen de connaissance droite, sans référence à un temps particulier.

36b-37a. Si l'on considère la conjonction avec une connaissance droite actuelle comme l'être et le contraire comme le non-être, alors on arrive à ceci que ce qui est du domaine du souvenir n'est pas.

(88) Ce qui est rappelé à la mémoire n'est pas en relation avec un moyen de connaissance droite actuellement présent.

— Mais, comme il est possible que l'objet remémoré ait péri (dans l'intervalle,) on ne lui applique pas l'expression « il est ».

— C'est vrai, mais pas davantage l'expression « il n'est pas » Or si c'est la conjonction avec un moyen de connaissance droite actuellement présent qui est l'être et le contraire le non-être, il faudrait dire seulement « il n'est pas » et non « il est » (de l'objet remémoré). C'est pourquoi être et n'être pas sont autre chose (que ce que vous dites).

37b-38 Si (d'autre part) l'être est simplement la conjonction avec un moyen de connaissance droite et le non-être son contraire, on arriverait à ceci que du miel serait contenu dans une cruche qui aurait péri aussitôt après avoir été connue, et que l'on ne devrait plus désirer connaître si existe encore ou n'existe plus un objet qui a été (une fois) connu par un moyen de connaissance droite.

Si le fait d'être est la simple conjonction avec un moyen de connaissance droite sans référence à un temps particulier, alors une chose qui aurait péri aussitôt que connue existerait, et l'on continuerait à s'en servir comme si elle n'avait pas péri, puisqu'il n'y aurait rien pour différencier son (mode d'existence) (après qu'elle a péri).

— Mais il n'en est pas ainsi, car on fait la différence entre ce qui a péri et ce qui n'a pas péri.

— C'est précisément cette différence qui fait que l'on distingue l'usage (des mots) « être » et « non-être » comme on distingue les effets (de ce qu'ils dénotent), et non la conjonction avec un moyen de connaissance droite. On observe précisément dans l'usage profane que cette distinction se conforme à la différence (que l'on fait entre ce qui a péri et ce qui n'a pas péri) : certes les gens n'appliquent pas le terme « être » à quelque chose qui a péri après avoir été connu De plus, quand un objet a été connu, les gens ne devraient plus désirer connaître s'il est ou s'il n'est plus, puisque sa simple conjonction avec un moyen de connaissance droite a été établie (indépendamment de toute référence au temps) et que c'est en cela que consiste le fait d'être.

39. — Mais le fait d'être, c'est le fait d'être susceptible de (conjonction) avec un moyen de connaissance droite , celui-ci disparaît de ce qui a péri Il y a parfois hésitation pour un (objet) que l'on se remémore. — Cela non plus ne convient pas.

— Autre opinion : le fait d'être, ce n'est pas le fait d'être en conjonction avec un moyen de connaissance droite actuellement présent, ni non plus le fait d'être en conjonction avec lui simplement, sans référence au temps ; mais c'est plutôt le fait d'être susceptible de (cette conjonction) avec un moyen de connaissance droite ; et cela disparaît de ce qui a péri, si bien que ce (qui a péri) ne saurait continuer d'exister ; quand il s'agit d'un (objet) remémoré toutefois, tantôt ce (caractère) a disparu, tantôt non, si bien qu'il n'y a pas non-existence de tout (objet remémoré).

— Cela non plus ne convient pas, parce que l'on abandonne ce que l'on avait admis. En effet le fait d'être, ainsi expliqué, est bel et bien la nature propre de l'objet ; le fait d'être, c'est la nature propre de l'objet susceptible de (conjonction) avec un moyen de connaissance droite. La séparation dans l'usage (des mots) « être » et « non-être » a pour seul fondement la nature propre de l'objet, et non pour condition extrinsèque un moyen de connaissance droite ou son absence. C'est ce (caractère) qui est un moyen de désigner la (nature propre de l'objet) et non le contact avec le moyen de connaissance droite. De même, quoique l'on dise que l'objet susceptible d'une connaissance structurée par le bleu est le bleu, le mot « bleu » n'a pas pour condition extrinsèque la connaissance du bleu. Dans ces conditions, si c'est la (nature propre de l'objet) qui est exprimée par le mot « est », alors la proposition (vedāntique), qui est principa- (89) lement ordonnée à l'objet de « est », s'applique à la nature propre de l'objet. D'où viendrait sa dépendance, puisqu'elle n'a pas de contact avec un moyen de connaissance droite ?

— Objection ce sont des natures propres d'objets différentes qui sont susceptibles de conjonction avec un moyen de connaissance droite et doivent être exprimées par le mot « être », et non un unique être

— Eh bien, que ce ne soit pas (un être unique) ; ce que l'on cherche à établir n'est pas ceci que le mot « est » qui exprime la nature propre de l'objet dans tous les cas (i e. qu'il soit unique ou non) n'a pas pour condition d'application la conjonction avec un moyen de connaissance droite (mais simplement : que le mot « est » n'a pas pour condition d'application etc.). Car il y aurait dépendance s'il y avait contact avec le moyen de connaissance droite ; tandis que la multiplicité (de la nature propre des objets existants) ne comporte aucun défaut. De plus, si elle était multiple, comment un même terme s'y appliquerait-il ? En effet : un terme unique s'applique à des (objets) différents par référence soit à un trait spécifique soit à un signe indicatif non-différent, ou bien c'est un terme commun qui s'applique à des (espèces) différentes (de choses), comme par exemple (le terme) *akṣa*. Dans le cas présent, il n'est pas possible qu'il s'agisse d'un terme commun à des natures propres d'objets en nombre infini, car on n'a pas la capacité d'appréhender la relation (entre un terme commun et une infinité d'objets). En effet des termes comme

akṣa ont pour domaine objectif des espèces (de choses) limitées ou bien doivent être compris par des signes indicatifs limités (qui renvoient à ces espèces).

— Objection : le mot « être » est commun aux objets qui sont indiqués par les trois traits communs de la substantialité, etc.[1].

— Non · celui qui dédaigne l'être en général dédaigne aussi la substance en général, etc. : celui qui a vu du feu ne se le rappelle pas quand (il voit) de l'eau De plus, le trait commun, le trait particulier et l'inhérence existent aussi : le mot « être » ne leur est pas appliqué figurativement, car on n'en prend pas connaissance de manière différente. D'ailleurs, il n'y a pas d'usage figuré (d'un terme) sans un trait commun, et si ce trait commun existe, alors c'est lui l'objet du terme « être ». Et cet (objet), c'est précisément le fait d'être, car c'est une même idée qu'on en a (dans tous les cas).

— Autre opinion : dans tous les systèmes, tous les objets des mots sont classés grâce à certaines propriétés limitées ; et le terme « être » est commun aux objets qui ont ces (propriétés) comme signes indicatifs, même s'ils sont en nombre infini.

— Cela n'est pas logiquement possible, car il n'y a pas d'ensemble sans unité. Si donc, pour ce qui est du terme « être », il y a un ensemble tel que (l'on puisse dire) · « l'objet du terme « être » comporte tant de divisions », cela ne saurait empêcher d'autres objets d'exister ; si bien qu'il ne saurait y avoir un ensemble de tous les objets : par exemple quand on dit que l'objet du terme « vache » est de neuf sortes, cela (n'implique) pas l'absence d'autres (objets). Dans ce cas, les systèmes ne parviendraient jamais à connaître la réalité des objets.

— Mais, que les systèmes aient une utilité n'est pas ce qui est à établir.

— Nous ne disons pas que l'utilité des systèmes soit ce qui est à établir, mais plutôt que leurs auteurs arrivent à une certaine nature propre des objets qui est une unité et à laquelle appartient cet ensemble de cinq, six divisions, etc. , car sans une unité qui les comprenne (toutes), il n'y aurait pas place pour ce dénombrement intermédiaire.

— Mais c'est tout ce qui est susceptible de conjonction avec un moyen de connaissance droite ou tout ce qui a la capacité (de produire) une action efficace (qui est l'objet du terme « être ») . l'ensemble est alors en rapport avec le fait d'être susceptible de conjonction avec un moyen de connaissance droite ou avec la capacité (de produire) une action efficace.

— Alors que ce soient ces deux (facteurs) qui soient signes indicatifs de l'objet du terme « être » ; la considération des propriétés

(1) Le Nyāya-Vaiśeṣika attribue *sattā* seulement aux substances — *dravya* —, aux qualités — *guṇa* — et aux actions — *kriyā* —, à l'exclusion de *sāmānya*, *viśeṣa* et *samavāya* Mais ici, étant donné la réponse du siddhāntin, il faut attribuer l'argument aux Prābhākara (et aux bouddhistes, car ils sont associés dans tout ce raisonnement).

délimitées devient inutile. Et dans ce cas on aura plutôt un terme générique (i.e. désignant un trait commun) qu'un terme commun (du type *akṣa*). Si, d'autre part, les conditions d'application étaient différentes comme dans le cas de mots tels que *akṣa*, alors du fait de la différence dans les conditions d'application, il devrait y avoir (90) doute et non l'idée d'une (espèce) particulière. En fait quand les gens entendent dire : « la cruche existe » ils n'ont pas de doute dû à des conditions d'application différentes : tout comme (l'expression) « l'étoffe est blanche » est complète, de même aussi (l'expression) « la cruche existe ». Quant au doute qui consiste à se demander si c'est une substance, une qualité ou une action, une forme (externe) ou une connaissance, il ne relève pas de l'usage courant : dans l'usage courant au contraire, on accède (pour le mot « être ») à l'idée d'une condition (d'application) indifférenciée. Ce doute d'ailleurs procède de l'objet, non de la parole.

— D'où tirez-vous cela ?

— Du fait que (par le terme « être ») l'interlocuteur a une (idée) complète même sans connaissance des traits particuliers En effet, quand le doute est dû à l'objet, comme par exemple, lorsqu'on dit « il faut couper l'arbre », (le doute relatif à l'instrument à employer :) hachette ou hache, (l'idée) est complète même si l'on n'arrive pas à savoir lequel de ces (instruments) particuliers (doit être employé), car on peut se servir de n'importe lequel , sinon, on aurait une régression à l'infini. Tandis que, lorsque (le doute) vient de la parole, tant que (le terme) qui fait accéder à la connaissance d'un trait particulier n'est pas (mentionné) (l'idée) a besoin d'un complément. Ainsi donc, le (terme « être ») n'est pas un terme commun ayant de multiples conditions (d'application).

Le moyen de connaissance droite pourrait aussi être le trait spécifique unique (recherché) ; or cela est impossible, étant donné qu'il se produit des idées (de choses) auxquelles s'applique le terme « être » avant même (l'intervention) de ce (moyen de connaissance droite), comme on l'a déjà dit par le développement (de la kārikā) : « car par le même moyen de connaissance (on a) l'idée (de « il a été », « il est », « il sera ») ». De plus, on a la connaissance du moyen de connaissance droite à partir de son effet aussi, quand il a déjà cessé de fonctionner Alors, comment l'(objet auquel s'applique le terme « être » et qui est son effet) pourrait-il être spécifié par lui ? Un objet n'est pas spécifié quand son trait spécifique n'est pas là. D'autre part, quand on a la certitude de l'absence d'un trait spécifique, on n'a pas de doute exprimé dans la désignation de la (chose) spécifiée : par exemple, quand on a la certitude de l'absence de bâton, (on ne dit pas) que (l'homme) est porteur de bâton ou non. Tandis que, en dépit de la certitude de l'absence d'un moyen de connaissance droite relativement à des villes désertes, par exemple, où des trésors (pourraient) être enfouis depuis longtemps, on se demande s'il y a (des trésors) ou s'il n'y en a pas. Aussi l'objet de « être » est autre

que la conjonction avec un moyen de connaissance droite, (seul) cas où l'on aurait ce doute.

Le moyen de connaissance droite n'est pas non plus signe indicatif, parce qu'on n'emploie pas le terme « être » pour (désigner) des choses qui ont péri une fois connues et que, lorsqu'il s'agit d'un (objet) remémoré, on a un doute quant à l'applicabilité du terme « être ». Or, puisqu'ils ont eu une relation avec un moyen de connaissance droite, ces (deux objets) gardent le moyen de connaissance droite pour signe indicatif, et par conséquent ils ne devraient avoir que l'être, et non pas le non-être ou une (existence) douteuse. Celui qui spécifie ou qui indique l'objet du terme « être » par l'action efficace ne saurait non plus employer le terme « être » avant d'avoir vu l'effet.

— Mais on pourrait dire que l'action efficace est précisément la production du moyen de connaissance droite.

— Alors l'idée de « il est » ne viendrait pas du moyen de connaissance droite lui-même.

— Mais on peut penser qu'elle est formée mentalement dans le moment qui suit (l'intervention) du moyen de connaissance droite.

— Alors elle ne saurait venir du signe (de l'inférence).

— Mais c'est précisément ce dont la relation à son effet est déjà connue à quoi l'on accède à la suite d'un signe (inférentiel).

— Alors, s'il en est ainsi, il n'y a pas d'objet à connaître. En effet : le fait d'avoir un effet est l'objet de « il est » et il est déjà connu ; si bien que l'on accède au fait d'avoir un effet par le fait d'avoir un effet lui-même, ce qui ne saurait convenir. D'ailleurs, comme il n'y a pas simultanéité entre la cause et l'effet, l'une ne saurait être spécifiée par l'autre.

— Non, mais elle l'a pour signe indicatif.

(91) — Il s'ensuivrait que même ce qui est passé existe et que l'on ne saurait avoir de doute dans le cas d'un (objet) remémoré , on l'a déjà dit. C'est pourquoi, de même que l'objet du terme « bleu », etc. est la nature propre de l'objet, et non ce qui est indiqué par son effet, ni ce qui est indiqué par un moyen de connaissance droite, parce que cela entraînerait une régression à l'infini, et qu'ainsi c'est en étant déterminé par sa forme propre qu'il est connu conformément au moyen de connaissance droite, de même aussi la nature propre de l'objet qu'est l'être (est l'objet du terme « être »). Cela est logique En effet, la distinction qui se ferait dans l'usage des (termes) « être » et « non-être » sur le fondement de la présence ou de l'absence d'un effet ou d'un moyen de connaissance droite n'est pas la fonction du (terme « être »), car il s'ensuivrait que la distinction dans l'usage des (termes) « être » et « non-être » (appliqués) à un effet ou à un moyen de connaissance droite serait aussi fondée là-dessus, ce qui entraînerait une régression à l'infini. C'est pourquoi, pour les connaisseurs du Brahman, le fait d'être est la nature propre d'un objet et il est un.

— Autre opinion : la nature propre de l'objet, ce n'est pas le fait d'être susceptible (d'une conjonction avec un moyen de connaissance

droite), mais c'est l'existence réelle d'une cause du moyen de connaissance droite, et il n'y a pas de cause d'un moyen de connaissance droite pour les objets qui n'existent pas.

— Cela n'est pas logique :

40. Ce qui est caché dans la terre, sans signe (inférentiel), sans rien d'inexplicable s'il n'est pas connu, dont tous les témoins directs ont péri, cela échappe à toutes les sortes de connaissance droite possibles.

Soit une chose cachée dans la terre sans relation actuelle avec un organe sensoriel, qui n'a pas de concomitant invariable visible, sans laquelle on ne connaît rien qui soit impossible et dont les témoins directs ont disparu · elle ne donne lieu ni à une perception, ni à une inférence, ni à une présomption ni à un témoignage verbal ; car, pour ce qui est de l'analogie, dont le domaine est la similitude, on est encore plus loin de sa cause. (Cette chose) échappe à la possibilité (d'une conjonction) avec tous les moyens de connaissance droite, et cependant elle n'est pas un non-être.

— Mais comment est-elle un être, aussi bien ?

— Néanmoins, il y a doute Si le fait d'être consistait en une possibilité définie par la présence de la cause d'un moyen de connaissance droite, la certitude de l'absence de la cause d'un moyen de connaissance droite ne pourrait donner lieu à un doute.

— Mais le fait d'être, c'est une certaine nature particulière susceptible (d'une conjonction) avec un moyen de connaissance droite.

— Non, cela ne convient pas, on l'a déjà dit, parce que vous abandonnez votre thèse. Ou bien, si vous dites que l'objet du terme « être » est spécifié par un moyen de connaissance droite, on le refuse (aussi) pour la même raison : quand on est sûr de l'absence d'un trait spécifique, on ne saurait avoir un doute qui se trouve exprimé par la parole désignant (l'objet) spécifié.

De plus, comme la non-existence aussi est un objet de connaissance droite, le fait d'être susceptible (d'une conjonction) avec un moyen de connaissance droite ne définit pas le fait d'être. En effet :

41. D'ailleurs l'objet de connaissance qu'est un non-être est exactement tel que le détermine son (moyen de connaissance droite). S'il n'était pas connu de façon droite comme tel, pourquoi serait-il tel et non autrement ?

Celui qui veut distinguer l'usage de l'être et du non-être doit nécessairement déterminer d'une certaine manière le non-être, sans quoi il y aurait confusion dans l'usage. Si maintenant (le non-être) n'est pas le domaine d'un moyen de connaissance droite, ou bien si (92) c'est l'absence de tous les pouvoirs qui constitue le domaine de l'idée de non-être, de toutes façons, il est objet à connaître comme tel. En effet, ce qui n'est pas déterminé comme étant tel par un moyen de connaissance droite, pourquoi serait-il de cette sorte et non autrement ? Et s'il n'y a pas de moyen de connaissance droite qui opère pour (déterminer) s'il est tel ou s'il n'est pas tel, quelle raison a-t-on de s'attacher à une hypothèse (plutôt qu'à l'autre) ?

De plus :

42. Sans avoir pris connaissance de l'absence d'épines, comment pose-t-on le pied ? Or ce n'est pas en percevant une autre chose (telle que la surface du sol), ou même avant cela, car même s'il y avait des épines, on continuerait à (poser les pieds).

43a Et ce n'est pas non plus par l'absence de connaissance, car (en ce cas) le désir de connaître n'entrerait pas en jeu.

Selon (le conseil de Manu 6 46), « On doit poser le pied en le guidant par la vue », comment le poser si l'absence d'insectes, d'épines, etc. n'est pas connue de façon droite ? En effet : cela peut se faire, soit en percevant de façon déterminée un autre objet que l'insecte, les épines, etc., par exemple, la surface du sol, soit en ne déterminant pas d'insecte, etc., soit en déterminant son absence. Ce ne peut être par la détermination d'un autre objet, parce que l'on continuerait (à marcher) même s'il y avait des épines, etc. : en effet, même dans ce cas, la détermination de l'autre chose (telle que la surface du sol) existerait ; et l'on continuerait (à marcher) même avant la détermination d'une portion du sol, puisqu'existerait toujours à ce même moment la détermination d'une autre chose quelconque. Si c'était par l'absence de détermination des insectes, épines, etc , alors on n'aurait pas le désir de connaître s'il y en a ou s'il n'y en a pas. Même pour celui qui tient que la non-existence n'est pas objet de connaissance droite, la non-détermination des (insectes, etc.) pure et simple est obtenue par une volition que précède le désir de connaître ; or elle existe déjà avant cette (volition). Tandis que si la non-existence est objet de connaissance droite, il est logique de désirer connaître pour avoir une certitude de cette non-existence. Et ce n'est pas simplement la non-détermination que l'on peut désirer connaître, car elle est déjà établie d'elle-même, et on la fait cesser par la détermination , d'ailleurs elle n'est pas objet de connaissance droite (selon votre thèse) ; puisqu'elle aussi est une non-existence, elle n'est pas objet de connaissance droite.

— Autre opinion : on se met à agir à partir de la non-détermination d'un domaine (auquel s'applique) un moyen de connaissance droite, quand les causes de l'aperception sont présentes.

— Il n'en est rien :

43b-44a On ne voit pas à quoi sert qu'il y ait un domaine (auquel s'applique) un moyen de connaissance droite en ce cas Cela ne sert en effet que s'il y a connaissance de ce qui n'existe pas, en tant que cela n'est pas la cause d'une autre (connaissance)[1].

Si l'on se met à agir à partir de la non-détermination, qu'il y ait un domaine (auquel s'applique) le moyen de connaissance droite ne sert à rien, car même s'il n'était pas là, la non-détermination serait

(1) Le texte de Madras *hetubhānena* est évidemment à corriger en *hetubhāvena*

la même et l'on se mettrait à agir à partir d'elle aussi bien. Tandis que, pour celui qui tient la non-existence comme un objet de connaissance droite, on ne se met à agir qu'à partir de la détermination de cette (non-existence) : pour lui par conséquent, le fait qu'il y ait (93) un domaine (auquel s'applique) le moyen de connaissance droite a son utilité, en tant qu'il n'est pas la condition d'une autre (connaissance). Il ne s'agit pas ici de la non-détermination qui serait due à une imperfection des causes alors même que l'objet existerait, puisque la totalité des causes est réunie ; c'est pourquoi (la non-détermination) vient de la non-existence de l'objet.

44b — Quand on se met à agir par rapport à quelque chose, ce doit être grâce à la connaissance que cette (chose) est seule.

45. — Si c'était la connaissance qui était seule, on ne désirerait pas connaître les objets minuscules (que le domaine considéré peut comporter). On n'a pas besoin du domaine seul, puisqu'il est (là) même quand sa forme est mêlée (à autre chose).

46a Quant au (domaine en tant que) spécifié, il n'a pas d'autre trait spécifiant que l'absence d'autre chose.

— On pourrait être de l'avis suivant : la portion du sol par rapport à laquelle on a une activité qui consiste à poser le pied, c'est parce qu'on a connaissance qu'elle est seule (i.e. sans épines, etc.) que l'on (se met à agir).

— Il faut encore réfléchir là-dessus : ce que l'on vise, est-ce le fait que la connaissance est isolée, c'est-à-dire qu'elle est restreinte à un domaine (objectif) unique et n'a pas de conjonction avec un autre domaine, ou est-ce le (fait que) le domaine (est seul) ? Si c'était de la connaissance (qu'il s'agissait), quand une portion du sol étendue est déjà connue de façon droite, on ne chercherait plus à se renseigner sur la présence ou l'absence de (choses) minuscules comme des insectes ou des épines. On se mettrait simplement à agir, puisque l'on saurait que l'on a la seule appréhension de la surface du sol. Mais si c'est du domaine (objectif) qu'il s'agit, alors il faut encore réfléchir là-dessus : est-ce que ce domaine est seul de par sa forme propre ou par son union à un trait spécifiant ? Ce ne peut être par sa forme propre, parce qu'elle est là même quand (autre chose) s'y mêle. Si c'est par l'union à un trait spécifiant que (le domaine) est seul, alors (notre but) est atteint . l'activité qui consiste à poser le pied vient de la détermination (du domaine) en tant que spécifié par la non-existence d'insectes, d'épines, etc. Car on ne voit pas d'autre trait spécifiant ne ressemblant à rien d'autre que la non-existence d'une certaine chose, grâce auquel la chose qui le possède sera seule.

46b Sur quel domaine objectif sont fondées l'idée et l'expression verbale de « n'est pas » ?

47a Si c'est sur la non-existence d'un moyen de connaissance, que perd-on à ce que ce soit sur la non-existence de l'objet à connaître ?

De plus, l'(adversaire) doit dire quel est le domaine auquel s'appliquent l'idée et le terme « n'est pas ». Ce n'est pas la chose réelle

de par sa forme propre, car il s'ensuivrait (qu'on emploie le terme *nāsti*) aussi quand elle est mêlée (à autre chose) ; ce n'est pas non plus la chose en tant que seule, puisqu'elle n'a pas d'autre trait spécifiant qu'une non-existence, comme on l'a déjà dit.

— Mais ce que l'on veut dire par « n'est pas », c'est « cela n'est pas connu de façon droite », et ce n'est pas la non-existence qui est connue : « n'est pas » et « est connu » sont contradictoires.

— Si la non-existence d'un moyen de connaissance droite doit ainsi être dite domaine d'application de l'idée et du terme « n'est pas », alors, quel mal y aurait-il (à le dire) de la non-existence de l'objet de connaissance, (mal) qui vous fait passer outre pour appeler ainsi (94) la non-existence d'un moyen de connaissance droite ? En effet il n'y a pas de différence dans le fait que l'un et l'autre n'existent pas.

— Autre opinion :

47b-48a Quand on ne perçoit pas, on a l'illusion que l'on perçoit un non-être, et quand il y a absence d'usage de l'expression verbale, on a l'illusion d'exprimer une non-existence ; c'est comme si l'on (dit) que l'on voit l'obscurité quand on ne voit pas.

— Il n'y a ni idée ni expression verbale du non-être.

— Comment les rejeter, alors qu'elles sont connues de tous ?

— On répond : c'est une illusion qui (nous fait croire), lorsque l'idée de l'être est absente, que nous déterminons son contraire. De même, c'est une illusion (de croire), en l'absence d'une expression de l'être, que l'on exprime son contraire. C'est comme lorsque, ne voyant pas la lumière, on a l'illusion de voir les ténèbres . ce qu'on appelle « ténèbres », en effet, n'est rien de visible.

— Cela n'est pas correct :

48b S'il en était ainsi, dans un état comme celui de sommeil profond, on aurait l'illusion de voir la non-existence des trois mondes.

49. Il n'est pas logique que celui qui ne détermine rien du tout ait une illusion. Ce n'est pas celui qui ne connaît ni le domaine (auquel s'applique) la surimposition ni l'(objet) à surimposer qui a l'illusion de l'argent.

50-51a Une expression verbale différenciée par la non-existence et la non-existence de l'expression verbale ne sont pas des domaines (auxquels peut s'appliquer) l'idée. La vision des ténèbres a pour support soit l'ombre qui est sur la terre soit la non-existence de la lumière. Mais on ne considère pas qu'il y a illusion de la vue quand il n'y a pas de vision du tout.

Si, en l'absence de toute vision, on a l'illusion de voir le contraire, alors, dans des états comme celui de sommeil profond, on devrait avoir l'illusion de voir la non-existence de l'univers, tout comme on a une illusion quand on ne voit pas la lumière. Or celui qui ne détermine rien du tout ne saurait avoir une illusion En effet : celui qui n'atteint pas par la connaissance le domaine de la surimposition, à savoir la

chose qui se trouve devant lui, et l'argent à surimposer, n'a pas l'illusion de l'argent ; c'est dans le cas inverse que, ou bien il n'a pas accès (à la distinction entre les deux), ou bien il a le souvenir (de l'argent), ou il a accès à la connaissance d'un trait commun (à la coquille et à l'argent). La non-existence d'une idée n'est pas du domaine de la connaissance, non plus que la non-existence de l'usage d'une expression verbale, ni l'idée de la non-existence, ni l'expression de la non-existence, puisque (selon vous) la non-existence n'est pas du domaine de la connaissance comme trait spécifiant. Dans ce cas donc, s'il y a absence d'appréhension des deux choses, à savoir du domaine objectif et de l'(objet) à surimposer, il n'y a pas de connaissance illusoire.

Acceptant (maintenant) que le fait d'être est le fait d'être susceptible de (conjonction) avec un moyen de connaissance droite, on parle en faveur de l'absence de faute (dans cette thèse) :

(95) 51b Ou bien disons que le fait d'être susceptible de (conjonction) avec un moyen de connaissance est le fait d'être et que cela est connu de façon droite.

52-53a Une fois cela (i.e. le fait d'être susceptible de conjonction avec un moyen de connaissance droite comme définition de l'être) connu de façon droite, l'existence de la chose réelle (i.e. le Brahman) est ce à quoi s'applique la Tradition. Et il n'y a là aucune dépendance (par rapport à un autre moyen de connaissance). Même ceux qui n'admettent pas d'autre (définition) de l'être ne disent pas qu'il y a en ce cas interférence d'un objet intermédiaire.[1]

Ou bien, disons que le fait d'être susceptible de (conjonction) avec un moyen de connaissance droite est le fait d'être et que c'est lui l'objet de la connaissance droite. Cet objet de connaissance droite qu'est l'existence de la chose réelle est l'objet de la Tradition. Et l'on n'a pas ici le défaut (qui consisterait) en une dépendance par rapport à un autre moyen de connaissance droite, car il n'y a aucune association avec un autre moyen de connaissance droite : tout ce que l'on en sait est que (cet objet) est susceptible de (conjonction) avec un moyen de connaissance droite. En effet : même ceux qui disent qu'être, c'est être susceptible de (conjonction) avec un moyen de connaissance droite et rien de plus, n'ont pas besoin là du contact avec un objet intermédiaire, car pour ce contact, il faudrait chercher un autre moyen de connaissance droite

— Comment ne pas le chercher ? Si la parole se borne à (exprimer) le fait d'être susceptible de (conjonction) avec un moyen de connaissance droite, elle n'éveille pas à la connaissance de l'existence d'un objet spécifié. Il est donc bien nécessaire de dépendre du moyen de

(1) Ici l'indistinction de la connotation de *sattā* (ou *sattva*) qui est à la fois être et existence est particulièrement sensible On s'est cru autorisé à mêler les deux termes pour rendre la traduction intelligible.

connaissance droite avec lequel l'objet spécifié est susceptible (de conjonction).

— Pourquoi en dépendre ?

— Pour accéder à l'existence de l'objet spécifié.

— Qu'est-ce donc que l'existence de l'objet spécifié ?

— Le fait d'être susceptible de (conjonction) avec un moyen de connaissance droite.

— Alors on y a déjà accédé par la parole ordonnée à l'objet « il est », puisque le fait d'être susceptible de (conjonction) avec un moyen de connaissance droite est cet objet.

On montre (maintenant) que, même si l'on accepte l'association avec un autre moyen de connaissance droite, il ne s'ensuit pas que (la parole) ne soit plus elle-même moyen de connaissance droite

53b Même si elle a son objet différencié par un autre moyen de connaissance droite, il n'est pas vrai que la parole ne soit pas moyen de connaissance droite.

54. Elle est indépendante quand il s'agit (d'exprimer) un objet sous la forme · « j'ai eu la connaissance droite de telle chose. » Quand il s'agit de l'objet en lui-même, elle est dépendante puisqu'elle éveille à la connaissance d'un objet qui dépend d'un autre (moyen de connaissance).

55. Mais même si elle n'est pas annulée relativement à son objet, quand son aspect de moyen de connaissance droite se trouve annulé, elle n'est plus moyen de connaissance droite, comme par exemple dans le cas de la parole du Buddha qui n'est pas un témoin digne de foi

56. En revanche, la parole d'un témoin digne de foi n'est annulée ni dans son objet ni dans son aspect de moyen de connaissance droite, et elle est indépendante dans son aspect de moyen de connaissance droite. Sinon, comment prendrait-il la parole ?

57. A partir de la (parole védique), on a, sans association avec un « moi, j'ai vu » puisqu'il n'y a personne qui parle, une connaissance de son propre ātman où la séparation entre la connaissance et l'objet à connaître a disparu

(96) 58. Disons donc que les (propositions) vedāntiques mènent à l'expérience d'un autre moyen de connaissance qui est hors de l'usage empirique Et leur objet sera établi par le fait que cet (autre moyen de connaissance) sera établi, comme dans le cas de la parole humaine

Même si son objet est associé à un autre moyen de connaissance droite, il n'est pas vrai que la parole ne soit pas moyen de connaissance droite, car ce que dit un témoin digne de foi ne peut être que moyen de connaissance droite

— Mais comment un moyen de connaissance droite peut-il être dépendant d'un autre ?

— On répond : il est bel et bien indépendant quand il s'agit d'exprimer ceci : « J'ai connu tel objet de façon droite ». Quant à l'objet en lui-même, étant donné qu'on ne sait pas : « Tel est l'objet »,

mais que l'on sait : « Tel homme a telle connaissance », pour lui (la parole) dépend de la connaissance de l'homme. Quand il s'agit donc de l'appréhension de l'(idée qu'a un homme), la parole est indépendante, et par conséquent se trouve être moyen de connaissance droite. Par l'intermédiaire de l'établissement de ce (premier point) on a ensuite l'objet

— Mais alors comment dit-on que la parole humaine, même quand son objet n'est annulé par rien, n'est pas moyen de connaissance droite parce qu'elle est dépendante ?

— On répond : même si rien ne vient annuler son objet, ce dont elle dépend pour être moyen de connaissance droite de son objet, ce qui doit être établi d'abord pour que grâce à cela elle puisse établir son objet, c'est-à-dire son aspect de moyen de connaissance droite, peut se trouver annulé Si donc ce dernier n'est pas établi, l'objet n'est pas établi par son intermédiaire, et par conséquent la parole n'est pas moyen de connaissance droite de l'objet : comme, par exemple, dans le cas de la parole du Buddha relative à un objet qui est au-delà des sens, car il est impossible à un homme de le percevoir, selon ce qui a été dit (dans le ŚV *codanāsūtra* 96b) : « Du fait que l'homme n'a pas de pouvoir pour cela, il est possible de le révoquer en doute » ; ou encore, comme dans le cas de propos (tenus) par un menteur, parce que l'on a déjà acquis par un moyen de connaissance droite l'idée qu'il ne dit pas les choses telles qu'il les a vues. En revanche, la parole d'un témoin digne de foi n'est annulée ni dans son objet ni dans son aspect de moyen de connaissance droite, parce qu'elle s'applique à ce qui peut avoir un moyen de connaissance droite. D'autre part, elle est indépendante dans son aspect de moyen de connaissance droite et quand, grâce à ce dernier, elle affirme qu'un objet est établi, elle ne peut pas ne pas être moyen de connaissance droite , sinon, il ne saurait y avoir d'échanges (entre les hommes) fondés sur la parole. De même, les déclarations vedāntiques, même si leur objet est associé à un autre moyen de connaissance droite, ne perdent pas plus leur caractère de moyen de connaissance droite que les propos d'un témoin digne de foi. En effet : elles aussi, disons plutôt qu'elles font accéder à un autre moyen de connaissance, dépourvu de toute séparation entre la connaissance et l'objet à connaître, qui est à lui-même sa propre lumière et qui est hors de l'usage empirique , et c'est par l'intermédiaire de cet (autre moyen de connaissance) que l'objet est établi, comme dans le cas des déclarations d'un témoin digne de foi La seule différence c'est que, étant donné l'absence d'une personne qui parle dans le Veda, le « moi, j'ai vu . » (de la parole du témoin digne de foi) ne saurait intervenir.

Ayant ainsi fait le tour de la thèse qui accepte (la définition proposée par l'adversaire), on tire la conclusion sur le sujet en discussion

59a Ainsi donc, le fait d'être n'est pas le fait d'être objet de connaissance.

L'adversaire rétorque de nouveau :

(97) 59. — Mais il ne peut être non plus autre chose. Car on ne peut former l'idée d'un trait commun sans le rappel d'(une connaissance) antérieure.

60. Celui qui a vu un être ne se le rappelle pas à propos d'un autre être comme celui qui a vu une vache se la rappelle à propos d'une autre.

61a Mais en réalité il faut admettre (dans le cas de l'être) qu'on y applique un terme unique, comme dans le cas du « porteur-de-bâton ».

Pour former l'idée d'un trait commun, le rappel d'une forme déjà vue est le moyen de connaissance droite Par exemple : celui qui a vu le petit d'une vache noire (a l'idée) que c'est le même (animal) quand il (voit) le petit d'une vache tachetée. Mais celui qui a perçu un être n'a pas de (rappel) de cette sorte à propos d'un autre. En réalité, l'application d'un terme unique, même en l'absence d'un trait commun, a pour condition l'union avec un autre objet, comme dans le cas du « porteur-de-bâton » ou de « celui-qui-fait-cuire »[1].

— Là-dessus on répond :

61b Quel est donc ce rappel d'une (connaissance) antérieure ? — La présence continuée à la pensée d'une forme antérieure.

62. — Mais elle existe aussi dans une certaine mesure quand il s'agit d'un autre être. D'ailleurs entre un veau aux cornes à moitié poussées et un veau (encore) sans cornes on n'observe pas une continuation intégrale (de la forme).

63. — Ce n'est pas la même chose. — Une différence ne suffit pas à faire refuser l'expérience. Leur différence à elle seule ne va pas priver une cruche et une coupe de leur genre (commun) : l'argile.

64. En effet, un (homme) qui a vu une coupe n'a pas, (quand il perçoit) une cruche, la même présence continue de la forme de l'idée qu'il aurait (en ne percevant que) des cruches

Quel est donc ce rappel d'une (connaissance) antérieure ? Est-ce l'apparition à la pensée d'une forme antérieure ou bien le rapprochement d'(une forme) antérieure et d'une qui vient ensuite pour les identifier ? Si c'est le premier cas, alors il se présente aussi quand il s'agit d'un autre être, dans une (certaine) mesure En effet . de par leur différence avec l'inexprimable (i e. le non-être), les êtres apparaissent avec une même forme. Sinon, les êtres aussi devraient être absolument différents entre eux comme (ils le sont) de l'inexprimable

— Mais c'est plutôt une continuation de la totalité de la forme

— Elle n'existe pas même si l'on a admis qu'elle s'appliquait à un trait commun. En effet, entre le veau aux cornes à demi-poussées et le veau sans cornes la présence continuée (de la même forme) n'est pas intégrale, (sinon), comme il s'ensuivrait qu'ils ne sont plus qu'un, il n'y aurait plus de trait commun

(1) Cf *Tarkakānda*, p 219, n 1

— Mais (quand il s'agit des êtres, la présence de la même forme n'est pas continuée) de la même manière que dans le cas des veaux.

— Il n'en est rien : il n'est pas logique de refuser qu'une forme se continue dans ce dont on a l'expérience à cause d'une simple particularité ; car on peut en avoir une aussi dans le (trait commun) de la bovinité par exemple. En effet, pour celui qui a vu un veau aux cornes à demi-poussées, la continuation de la forme quand il voit un veau sans cornes n'est pas comparable à celle qui existe quand on (98) voit Devadatta pour la seconde fois. Et même si elle s'applique à un trait commun, elle n'est pas la même dans tous les cas : car la présence continuée d'une forme entre une cruche et une coupe est différente de (celle qui existe) entre des cruches ; mais la (cruche) et la (coupe) ne sont pas pour autant dépourvues du genre « argile », puisqu'elles apparaissent en quelque chose comme mêmes.

— C'est plutôt le second cas, c'est-à-dire le rapprochement de deux idées successives pour les identifier.

— Sur ce point, on dit

65. Que le rappel d'une (connaissance) antérieure soit l'idée que c'est la même chose ne convient pas non plus Pour celui qui a vu une cruche, (l'idée que) c'est la même ne vient pas (quand il voit) une coupe.

— L'idée consistant en un rapprochement entre une (forme) antérieure et une (autre qui vient ensuite) qui, en faisant accéder à la non-différence entre les deux, est cause que l'on suppose un trait commun même entre des choses différentes, c'est cela le rappel d'une (connaissance) antérieure.

— Il ne convient pas de dire cela, car la non-différence n'est pas établie à partir d'un simple rapprochement, mais (il faut aussi) l'apparition d'une forme non-différente Sinon, on n'aurait (jamais) un objet unique non différencié par le lieu et le temps · dans ce cas en effet, en l'absence d'une différence de lieu et de temps on n'aurait pas le rapprochement (qui fait dire :) « c'est lui ». De plus, celui qui a vu une cruche ne fait pas le rapprochement avec une coupe aussi immédiatement qu'entre un veau aux cornes à demi-poussées et un veau sans cornes Ce qui ne veut pas dire qu'elles soient dépourvues du genre « argile » En revanche l'idée de celui qui reconnaît que la (coupe) est de même genre que la (cruche) est bien comme celle que l'on a à propos d'êtres différents.

— Si donc l'union avec un trait commun est la même, comment se fait-il que dans certains cas on se rappelle « c'est cela », et dans d'autres non ?

— On répond .

66-67a C'est que, lorsque les traits communs sont plus nombreux, le fait que c'est la même chose est mis en lumière , s'ils sont peu nombreux, c'est la différence qui apparaît parce que le fait (que c'est la même chose) n'est pas mis en évidence ; même si la cruche et la coupe sont (effectivement) unies à un trait commun.

Non, (cette difficulté n'existe pas.) On a l'idée que c'est la même chose à propos d'une autre cruche qui est unie à de plus nombreux traits communs. C'est pourquoi l'idée que c'est la même chose vient du fait que les traits communs sont mis en évidence par leur plus grand nombre ; tandis que là où ils sont peu nombreux, il n'en est pas ainsi parce qu'ils ne sont pas mis en évidence

D'autre part il n'y a pas application d'un seul terme (aux êtres) comme aux « porteurs-de-bâton ». On dit (pour répondre sur ce point)

67b-68a Un moyen de connaissance droite est à connaître par son effet, puisque l'idée de « il est », sans être conjointe (à autre chose) se produit en premier, ce n'est pas le même cas que celui du « porteur-de-bâton ».

(99) Il n'y a pas d'idée d'une (chose) spécifiée si le trait spécifiant n'en est pas appréhendé. Or il n'y a pas d'appréhension d'un moyen de connaissance droite avant l'idée d'être ou en même temps qu'elle. En effet · cette idée ne peut venir que d'un moyen de connaissance droite, et ce moyen de connaissance droite, étant inférable de son effet, la connaissance droite, est appréhendé après que l'on a eu accès à la connaissance de l'être. Étant donné donc qu'on n'appréhende pas le moyen de connaissance droite, l'(idée d'être) est dépourvue de conjonction avec lui et n'a pas pour cause l'union à un moyen de connaissance droite.

— Alors, si l'objet, de « il est » ne comporte pas une union à un moyen de connaissance droite, comment, relativement à lui, y a-t-il une fonction du temps qui se conforme au temps du (moyen de connaissance) « le puits existe », « le puits a existé », « le puits existera » ?

— A cause d'une différenciation formée par les délimitations extrinsèques du (temps), tout comme l'existence de Devadatta est différenciée par la délimitation extrinsèque que forme sa conjonction avec Pātaliputra

D'autre part, il n'est pas vrai que les experts de la théorie des mots et de leurs objets ne trouvent pas à redire à cette idée qu'« il n'y a pas de relation entre les objets des mots sans une action » (Sur ce point) on dit .

68b-69a D'autres savants disent qu'il y a des paroles qui, tout en n'étant ordonnées qu'à une relation, ne comportent pas d'action : « C'(est) le serviteur du roi », « Ce (sont) des arbres à fruits »

Des (phrases) comme « Voici le serviteur du roi », « voici des arbres porteurs de fruits », quoique dépourvues d'action, donnent à connaître une relation. Et il n'est même pas logique ici de (sous-entendre) l'action d'être, car l'existence du serviteur dont la relation au roi est connue et celle des arbres porteurs de fruits n'est pas donnée ici comme ce qui est à connaître : ces deux phrases ne sont pas ordonnées à l'existence, mais plutôt à la relation du serviteur avec le roi et des arbres avec les fruits[1]. On a . « Ce serviteur que voici est celui du roi »,

(1) Ici la distinction est nette entre la copule et le verbe être à valeur d'existence Mais la copule en fait n'est pas exprimée

« les arbres que voici sont porteurs de fruits », et non : « Celui qui est serviteur du roi existe », « les (arbres) qui sont porteurs de fruits existent ». Quant à l'opinion de ceux pour qui (de telles phrases) comportent une action parce qu'elles enjoignent l'action de connaître : « Il faut déterminer... », on l'a déjà réfutée auparavant en établissant que la connaissance venait des paroles elles-mêmes.

Même s'il était vrai qu'il n'y a pas de phrase sans action et que (la phrase) requiert une action, cependant il n'y aurait pas de faute logique (dans notre position) (Pour montrer cela) on dit :

69b-70a Ou encore, quand (la phrase) est ordonnée à l'action de naître, on a la possibilité d'être éveillé à la connaissance d'une cause spécifiée : « D'une cause de telle sorte naît ceci. »

(100) Également à partir d'une phrase ordonnée à l'action de naître, comme . « D'une cause de telle sorte naît l'univers », il est possible d'accéder à la connaissance de l'existence d'une cause de cette sorte Par exemple (par la phrase) · « D'un arbre de telle sorte ce fruit est né », (on accède à la connaissance) de l'existence réelle d'un arbre de cette sorte. S'il en est ainsi, certains textes révélés font accéder à la connaissance du Brahman précisément de cette manière : « Tous ces êtres procèdent de l'éther seul (ChU 1 9 1) », « Comme d'infimes étincelles jaillissent du feu, de même tous les dieux de cet Ātman (BAU 2 1 20), etc De même « Comme l'araignée émet (sa toile) et capture, comme les plantes naissent dans la terre, comme les cheveux et les poils (naissent) de l'homme vivant, de même de l'Impérissable naît cet univers (MuU 1 1 7) ». « Voici la réalité · comme des étincelles toutes semblables sortent par milliers d'un feu flamboyant, de même, mon cher, de l'Impérissable naissent les êtres de toutes sortes et en lui aussi ils disparaissent (MuU 2 1 1). » De même « En effet, ce Purusa divin qui n'a pas de forme corporelle, qui est à la fois extérieur et intérieur, non-né, sans souffle, « sans organe mental, brillant, au-delà du suprême Impérissable, c'est de Lui que naissent le souffle, l'organe mental, tous les sens, l'éther, l'air, le feu, l'eau et la terre qui porte tout (MuU 2 1 2-3). »

— Maintenant on objecte que c'est précisément pour avoir cette relation entre les objets des mots qu'on doit avoir recours à une injonction

(101) 70b Dans ce que disent les hommes, les relations (entre les objets des mots) dépendent d'une autre connaissance droite ;

71. Tandis que dans l'autre cas les connexions entre les objets des mots dépendent essentiellement de l'injonction. L'arrangement des mots dans (ce que disent les hommes) est destiné à combler le désir d'exprimer,

72-73a Et le désir d'exprimer est déterminé par un objet accessible à un autre moyen de connaissance droite. Dans le Veda en revanche, (l'arrangement des mots) est destiné à établir l'objet d'une injonction, car en l'absence de cette dernière, il n'y aurait pas de relation (entre les mots) ; l'objet spécifié auquel on arrive est une erreur · alors que l'on ne comprend pas, on croit faussement comprendre

Dans l'usage profane en effet, on associe des mots afin de former l'objet que l'on désire exprimer. Cet objet que l'on désire exprimer ne peut être obtenu par un mot unique et ce à quoi s'applique le désir d'exprimer a d'abord été saisi par un autre moyen de connaissance droite. Aussi, dans ce cas, la relation repose sur l'autre moyen de connaissance droite. Si bien que, en cas de conflit avec lui, il n'y a simplement plus de relation entre les objets des mots (comme par exemple dans) : « Une vieille vache, avec sandales et châle.. »[1]. Tandis que dans le Veda, vu qu'il n'y a pas d'autre moyen de connaissance droite, la (relation) est fondée sur l'injonction. Comme elle est impossible en l'absence de l'(injonction), ce que l'on appelle accès à un objet spécifié est une erreur due à l'association (des mots entre eux) alors que l'on ne saisit pas distinctement de quoi il s'agit, on croit faussement saisir une relation (entre les objets des mots).

— A ce sujet, il faut seulement se demander ceci : comment est-ce que, dans l'usage profane, la relation dépend d'un autre moyen de connaissance droite ?

— C'est grâce à un autre moyen de connaissance qu'on y accède.

— Il n'en est rien, car on la connaît même si elle est nouvelle ; sinon il ne servirait à rien de parler c'est en effet pour éveiller l'interlocuteur à quelque chose qu'il ne connaît pas encore que l'on se sert de la parole.

— Ce à quoi l'on accède par l'autre moyen de connaissance droite, c'est seulement le fait que (les objets des mots) sont susceptibles d'entrer en relation.

— On a la même chose dans le Veda. En effet : (dans la phrase « Il achète le soma avec une génisse rousse d'un an »), la relation est bien : « il achète avec une rousse » et non « avec une génisse rousse d'un an » Ainsi, c'est à l'objet du verbe que s'applique la prescription, et non à l'objet des termes de substance et de qualité, et celui-ci est déterminé simplement en vertu de la possibilité (d'entrer en relation) que l'on connaît par un autre moyen de connaissance droite

— Mais le désir d'exprimer ne peut se faire connaître par un mot unique, car le désir d'exprimer l'objet d'un (mot unique) ne servirait à rien. C'est pourquoi on ne comble pas un désir d'exprimer particulier sans que les objets des mots soient mis en relation, et ils entrent en relation lorsqu'ils sont utilisés avec ce désir (particulier) d'exprimer. Celui-ci à son tour est en rapport avec (un objet) établi par un autre moyen de connaissance.

— Même ainsi, (la relation) doit être fondée sur le désir d'exprimer, puisqu'il y a relation entre (les objets de mots) utilisés avec le (désir d'exprimer quelque chose) ; mais elle n'est pas fondée sur un autre

(1) C'est l'exemple classique d'une phrase où les mots sont assemblés de manière à ne donner aucun sens Le texte complet en est : *jaradgavaḥ kambalapādukābhyāṃ dvāri sthito gāyati madrakāni tam brāhmaṇī pṛcchati rājan rumāyām laśunasya ko'rthaḥ.* A noter qu'en fait on arrive plutôt à un sens burlesque par associations insolites qu'à une absence totale de relation entre les mots. D'où l'« erreur » qui en résulte

« les arbres que voici sont porteurs de fruits », et non : « Celui qui est serviteur du roi existe », « les (arbres) qui sont porteurs de fruits existent ». Quant à l'opinion de ceux pour qui (de telles phrases) comportent une action parce qu'elles enjoignent l'action de connaître : « Il faut déterminer... », on l'a déjà réfutée auparavant en établissant que la connaissance venait des paroles elles-mêmes.

Même s'il était vrai qu'il n'y a pas de phrase sans action et que (la phrase) requiert une action, cependant il n'y aurait pas de faute logique (dans notre position) (Pour montrer cela) on dit :

69b-70a Ou encore, quand (la phrase) est ordonnée à l'action de naître, on a la possibilité d'être éveillé à la connaissance d'une cause spécifiée : « D'une cause de telle sorte naît ceci. »

(100) Également à partir d'une phrase ordonnée à l'action de naître, comme . « D'une cause de telle sorte naît l'univers », il est possible d'accéder à la connaissance de l'existence d'une cause de cette sorte Par exemple (par la phrase) · « D'un arbre de telle sorte ce fruit est né », (on accède à la connaissance) de l'existence réelle d'un arbre de cette sorte. S'il en est ainsi, certains textes révélés font accéder à la connaissance du Brahman précisément de cette manière : « Tous ces êtres procèdent de l'éther seul (ChU 1 9 1) », « Comme d'infimes étincelles jaillissent du feu, de même tous les dieux de cet Ātman (BAU 2 1 20), etc De même « Comme l'araignée émet (sa toile) et capture, comme les plantes naissent dans la terre, comme les cheveux et les poils (naissent) de l'homme vivant, de même de l'Impérissable naît cet univers (MuU 1 1 7) ». « Voici la réalité · comme des étincelles toutes semblables sortent par milliers d'un feu flamboyant, de même, mon cher, de l'Impérissable naissent les êtres de toutes sortes et en lui aussi ils disparaissent (MuU 2 1 1). » De même « En effet, ce Purusa divin qui n'a pas de forme corporelle, qui est à la fois extérieur et intérieur, non-né, sans souffle, « sans organe mental, brillant, au-delà du suprême Impérissable, c'est de Lui que naissent le souffle, l'organe mental, tous les sens, l'éther, l'air, le feu, l'eau et la terre qui porte tout (MuU 2 1 2-3). »

— Maintenant on objecte que c'est précisément pour avoir cette relation entre les objets des mots qu'on doit avoir recours à une injonction

(101) 70b Dans ce que disent les hommes, les relations (entre les objets des mots) dépendent d'une autre connaissance droite ;

71\. Tandis que dans l'autre cas les connexions entre les objets des mots dépendent essentiellement de l'injonction. L'arrangement des mots dans (ce que disent les hommes) est destiné à combler le désir d'exprimer,

72-73a Et le désir d'exprimer est déterminé par un objet accessible à un autre moyen de connaissance droite. Dans le Veda en revanche, (l'arrangement des mots) est destiné à établir l'objet d'une injonction, car en l'absence de cette dernière, il n'y aurait pas de relation (entre les mots) ; l'objet spécifié auquel on arrive est une erreur · alors que l'on ne comprend pas, on croit faussement comprendre

Restons en là sur ce point. Quoi qu'il en soit de l'usage profane, il y a encore une question à poser :

73b-74 Comment (la relation) dépend-elle d'une injonction ? — S'il en était autrement, l'injonction, ne s'appliquant à rien, serait vaine. — Cela est la même chose pour les (objets) qui proviennent des autres mots Car c'est aussi pour accéder à un objet spécifié que l'on se sert des objets des autres mots (et pas seulement de celui de l'injonction).

75-78a Si un (autre mot) doit être sans signification parce qu'il n'y a pas de connaissance droite (prouvant) qu'il a un objet, pourquoi n'en est-il pas ainsi de l'injonction ? — C'est qu'un autre mot doit être utilisé pour un objet déjà établi par un autre moyen de connaissance (103) droite, non le (mot) injonctif. L'objet de ce dernier, en effet, n'est pas accessible par un autre (moyen de connaissance) : en étant connu il fait présumer un (nouveau) domaine objectif ; tandis que l'objet d'un mot conforme à ce qui est déjà établi relève de la répétition (et n'a pas ce pouvoir). — Alors (même) celui qui n'a pas appris la relation (entre le mot et son objet) devrait se mettre à agir (en entendant le mot injonctif), si l'on ne tient pas compte de la connaissance de la relation ; et le mot perdrait alors sa propriété. Sinon, son objet est établi par un autre (moyen de connaissance).

L'injonction n'éveille directement ni à l'idée de la relation (entre les objets des mots) en général, ni à l'idée d'une relation particulière.
— Elle la fait présumer, sinon, la prescription à elle seule serait sans domaine objectif, donc inutile.
— C'est la même chose aussi pour les autres objets de mots isolément, ne possédant pas de relation avec les autres objets de mots, ils sont inutiles puisqu'ils ne font pas accéder à un objet nouveau. Et dans l'usage profane, les mots ne font pas connaître leurs objets respectifs comme s'ils avaient pour seule fin leur forme propre ; mais plutôt ils les utilisent pour la connaissance d'un objet spécifié, car de cette manière on peut rendre compte de l'usage du langage Dans ces conditions, on présume qu'il y a une relation pour chaque objet de mot (et non seulement pour l'objet du mot injonctif).
— Objection mais dans l'usage profane, les (objets des mots), étant employés avec une idée préalable, ne sauraient être sans utilité , ils ont donc pour objet une relation (entre eux). Tandis que dans le Veda, on n'a pas de moyen qui nous fasse connaître leur utilité, aussi un objet autre (que celui) du mot (injonctif) peut bien être sans utilité.
— Cela n'est pas correct · ce n'est pas sous prétexte qu'autrement il serait sans utilité qu'un objet peut être connu sans un moyen de connaissance droite, car il s'ensuivrait que l'on arrive à l'idée de n'importe quoi. A partir de l'usage courant du langage, on accède précisément à la capacité qu'ont les mots de donner la connaissance de leurs objets respectifs, ceux-ci servant à (faire connaître) une relation (entre eux) ; de là on présume qu'il y a aussi une relation (de ce genre) dans le Veda. Si les autres objets de mots étaient sans utilité, pourquoi l'objet de l'injonction ne le serait-il pas ?

— Encore une opinion : les autres mots servent (à exprimer) leur objet qui est déjà établi par un autre moyen de connaissance droite ; ils ont pour fin la répétition d'un objet tel qu'on y a eu accès (par ailleurs). En effet, un objet que l'on répète, puisqu'il est répété tel qu'on y a eu accès, ne saurait faire présumer un nouvel objet ; tandis que le mot injonctif, qui s'applique à un objet non accessible par ailleurs, au moment où il est connu comme ayant un tel objet, peut faire présumer un objet nouveau, sinon il ne correspondrait à rien. C'est pourquoi, dans le Veda, on a une relation nouvelle (entre les objets des mots) fondée sur l'injonction.

— Cela est logiquement impossible : si l'objet du (mot) injonctif n'est pas du domaine d'un autre moyen de connaissance droite, il faudrait ne pas tenir compte du fait que la connaissance de sa relation au (mot injonctif) est alors impossible ; dans ces conditions, puisque la connaissance de la relation (entre le mot et son objet) ne serait plus requise, même celui qui ne l'a pas apprise devrait se mettre à agir , et le mot perdrait alors sa propriété de requérir la connaissance de la relation, tandis que l'on prendrait appui sur une propriété de la phrase qui serait d'être indépendante de cette (connaissance de la relation).

— Mais il n'est pas vrai qu'on ne tienne pas compte de ce besoin de la relation qu'a le (mot injonctif)

— Alors on aboutit forcément (à l'idée) que son objet est établi par un autre moyen de connaissance droite. Si bien qu'il n'y a pas de différence (entre le mot injonctif et les autres).

(104) 78b — Encore une opinion · l'appréhension de la relation se fait quand (l'objet) est connu à partir de la parole (injonctive) elle-même.

79-80a Et il n'y a pas là de faute de mutuelle dépendance, car ce n'est pas la même personne qui connaît (l'objet) et (appréhende) la (relation) une fois l'objet connu par un autre à partir de la parole et suggéré par l'activité de cet (autre), la relation est facile à appréhender entre cet (objet et la parole injonctive), comme dans le cas des autres objets de mots.

Encore une opinion · la connaissance de la relation ne se fait pas quand l'objet de l'injonction a été établi par un autre moyen de connaissance droite, mais plutôt quand il a été établi par la parole elle-même Et il n'y a pas là le défaut de dépendance mutuelle (qu'on pourrait formuler ainsi :) il y a connaissance de la relation quand (l'objet) a été établi par la parole, et (l'objet) est établi par la parole après que l'on a eu connaissance de la relation. (Ce défaut n'existe pas) parce que l'on ne dit pas cela d'un (objet) connu de façon droite à partir de la parole par la même personne, mais plutôt d'un (objet) auquel a accès une personne d'expérience à partir d'une (parole) utilisée par une autre personne d'expérience, puis inféré (par l'enfant qui ne connaît pas encore la relation) grâce à l'activité déclenchée chez la (première) personne d'expérience par la connaissance (de l'objet) auquel elle a eu accès · « assurément cette personne qui a

de l'expérience est arrivée par cette parole à la connaissance d'un objet qui est cause de (son) activité, puisque, en l'entendant, elle s'est mise à agir ». Par exemple : (entendant les mots :) « amène la vache », comme il voit (l'interlocuteur) amener l'(animal) porteur de fanon etc., il en infère cette connaissance (chez lui) et appréhende ainsi la relation (du mot « vache ») avec cet (animal).

80b — S'il faut ainsi inférer la (relation), comment relève-t-elle du seul domaine de la parole ?

81. — C'est que l'(inférence) elle-même est précédée de la parole. — Alors pourquoi ne relève-t-elle pas du seul domaine de l'inférence ? Car la connaissance par la parole aussi est précédée de l'inférence.

82. Comme dans le cas de la graine et de la pousse, on ne saurait décider laquelle des deux est la première ; tout homme qui connaît par la parole a dû d'abord faire une inférence

83. Aussi, comme pour les autres objets de mots, le mot (injonctif) répète son (objet). (Tandis que) celui qui connaît à partir d'une inférence ne connaît pas ce qui a été connu d'abord par la parole.

84. La connaissance qui se trouve dans une personne ne répète pas la connaissance d'une autre. D'autre part, (dans votre théorie), l'objet de la parole non profane devrait être la cause d'une activité en général.

85a Et l'on ne peut pas le supposer (autre), puisque la (cause de l'activité) est établie aussi par la (parole) profane.

(105) Si l'objet du (mot) injonctif, comme domaine de la connaissance d'une relation, est inférable après avoir été déterminé comme trait spécifiant d'une idée supposée à partir d'une activité, c'est donc qu'il n'a pas la parole pour seul moyen de connaissance droite.

— On dit que si, parce que l'inférence est précédée de la parole.

— Mais comme une idée venue de la parole est aussi précédée d'une inférence, on devrait dire qu'elle relève uniquement de l'inférence. En fait, comme dans le cas de la graine et de la pousse, il n'est pas possible de déterminer laquelle des deux (de la parole ou de l'inférence) a la priorité, puisque l'on accède par l'inférence à ce à quoi l'on a déjà eu accès par la parole, et par la parole à ce qui a été inféré comme ayant sa relation (à la parole) déjà connue. De plus, puisque, pour tout le monde, la connaissance à laquelle on accède par la parole doit être précédée d'une inférence, c'est donc que pour tous la parole ne fait que répéter. En effet toute personne qui connaît par la parole connaît ce qui a d'abord été inféré comme ayant sa relation (à la parole) déjà connue (par une autre personne) ; tandis que celui qui infère n'infère pas ce à quoi il a déjà eu accès par la parole

— Mais c'est précisément ce à quoi l'on a eu accès par la parole qui se trouve inféré.

— C'est vrai, mais par une autre personne ; et la connaissance à laquelle arrive une personne ne répète pas celle à laquelle une autre est arrivée. D'autre part, puisque l'apprentissage de la relation se fait en rapport avec une cause d'activité en général, c'est elle seulement

qui doit être l'objet de la parole. Et l'on ne saurait non plus supposer un (autre objet de la parole) qui ne serait pas d'ordre profane, car l'activité est déjà établie à partir de (la parole) profane.

— Objection : puisque cette dernière ne peut s'appliquer à des activités védiques, on suppose une (parole) non profane.

— Non, car, dans le Veda aussi, c'est avec la capacité qu'on lui connaît par l'usage profane que la parole fait connaître (quelque chose). Quand une (parole) profane a sa relation à des activités profanes déjà connue, on doit en avoir exactement la même connaissance dans le Veda aussi ; ou si cela était impossible, alors (la connaissance donnée par la parole védique) serait fausse.

— Si les causes de l'activité ne peuvent être objets de la parole parce qu'elles sont de diverses sortes et par conséquent variables, la cause de l'activité en général est l'objet de la parole ; maintenant, comme les (causes) particulières d'ordre profane sont impossibles dans le Veda, on a connaissance d'une autre (cause) particulière non profane.

— Même ainsi, cette généralité qui est objet de la parole dans le Veda est établie par l'usage profane, par conséquent le caractère de répétition (de la parole) ne se trouve pas écarté, pas plus que pour les autres objets de mots. Quant à la (cause) particulière, elle relève d'une inférence par élimination, à partir de l'impossibilité des autres ; Il n'est donc pas vrai qu'elle ne relève pas d'un autre moyen de connaissance droite. Il n'y a d'ailleurs même pas d'inférence par élimination puisque le fait que c'est un moyen de réaliser le bonheur est (une cause) possible.

— Autre opinion : l'usage de la parole védique est, comme l'usage de la parole profane, sans commencement. Maintenant, comme les causes de l'activité profane sont absentes dans les activités védiques, (106) c'est au contraire avec une cause d'activité non profane que l'on connaît la relation des (paroles) védiques injonctives. Et il n'y a pas à inférer (cette cause d'activité), puisque c'est son idée (chez un autre) que l'on infère de l'activité ; quant à cette (cause) elle-même, on l'établit de par la capacité de son idée (chez l'autre), et son idée surgit de la parole : elle ne dépend donc pas d'un autre moyen de connaissance droite. D'autre part, il n'est pas logique de dire que (cette cause d'activité, objet de l'injonction védique) peut être le fait même d'être le moyen de réaliser le bonheur que l'on trouve dans le domaine profane ; car dans le domaine profane c'est un autre moyen de connaissance droite qui fait accéder à l'idée que c'est le moyen de réaliser le bonheur : étant donné que l'on observe l'usage qui est fait du suffixe optatif, etc. pour (exprimer) cela et que l'on détermine l'objet de la parole (védique) en conformité avec cela, le fait d'être accessible par un autre moyen de connaissance droite est lui aussi compris dans l'objet de la parole.

— On répond à cela : soit, admettons que la correspondance entre la parole et l'objet vienne uniquement de l'usage védique de la parole.

Même ainsi, vous n'empêchez pas qu'elle relève d'un autre moyen de connaissance droite. En effet : au moment où l'on prend connaissance de la capacité de la parole (pour exprimer) la cause de l'activité dans le domaine non profane, (cet objet) doit-il être déjà connu de façon droite, ou non ? S'il est déjà connu, étant donné que l'on prend connaissance seulement à ce moment-là de sa relation avec une parole, il faut de toute nécessité avouer qu'il (a été connu) par un autre moyen de connaissance droite. Et s'il n'est pas déjà connu, alors comment prend-on connaissance de sa relation à une (parole) ? Car si deux termes d'une relation ne sont pas déjà connus, la relation qui les a pour support ne peut être connue de façon droite.

— Quelqu'un pourrait encore penser ceci : la relation, c'est le pouvoir de la parole ; et celui-ci n'est pas relatif à l'objet qui en est séparé[1] ; mais c'est l'idée qui est son effet et on l'infère de l'activité. C'est donc la relation à cette (idée) seulement, définissant la capacité (de la parole), qui est connue de façon droite.

— Il faut lui poser cette question : est-ce que l'on appréhende la capacité (de la parole) relativement à l'idée en général, ou bien relativement à l'idée spécifiée d'une cause d'activité ? Si c'est relativement à l'idée en général, alors on aura la connaissance de n'importe quoi par elle. Si c'est relativement à l'idée spécifiée de la cause d'une activité autre que profane, étant donné qu'on l'infère de l'activité (d'un autre) et par élimination (des autres causes), il est acquis que (cette relation) relève d'un autre moyen de connaissance droite. Pour un trait spécifiant, en effet, il y a deux possibilités : amené par une (idée) remémorée, il devient un auxiliaire de la connaissance droite de la chose spécifiée ; par exemple, (la montagne) a du feu à cause de la fumée. Ou bien il est (aussi) objet du moyen de connaissance droite qui appréhende la chose spécifiée, par exemple : la vache blanche. Dans les deux cas, il relève d'un autre moyen de connaissance droite, puisque sa relation à la parole n'est pas encore connue : dans le cas où il est amené par (une idée) remémorée, on a (évidemment) besoin d'un autre moyen de connaissance droite ; dans l'autre hypothèse aussi, puisqu'il est inféré de l'inférence (que fait l'enfant ignorant du sens des mots) de l'idée spécifiée (chez celui qui se met à agir en entendant un ordre)[2].

(107) — Mais l'inférence n'est moyen de connaissance droite que de l'idée (de la personne qui agit), tandis qu'il n'y a qu'une connaissance pure et simple de ce qui spécifie cette (idée) et qui devient en tant que tel auxiliaire de la connaissance de l'(idée) spécifiée ; quant à la connaissance droite de ce qui la spécifie, elle vient de l'idée inférée, tout comme on établit un objet à partir de la parole d'une personne

(1) Le texte de Madras a *tasya vyavasthitatvāt*, qui ne donne pas de sens satisfaisant. On rétablit le texte supposé par le commentaire : *tasya vyavahitatvāt*.

(2) Le *viśeṣaṇa* de l'idée spécifiée est ici *laukikavyatiriktapravṛttihetu*, « une cause d'activité autre que profane ».

en inférant qu'il a eu le moyen de connaître cet objet spécifié de façon droite, donc à partir de là par un moyen de connaissance droite ; car, dans ses (paroles mêmes), l'objet ne spécifie la connaissance de celui qui parle qu'à titre de connaissance pure et simple (pour l'interlocuteur).

— Ce (raisonnement) n'est pas bien mené, car cette connaissance doit être incluse dans la (liste) : souvenir, moyen de connaissance droite, connaissance douteuse, erreur, formation mentale. Or, la connaissance d'un trait spécifiant qui n'est pas d'ordre profane ne peut être un souvenir, puisqu'on n'y avait pas eu accès auparavant. Elle n'est pas une connaissance douteuse, puisqu'il n'y a pas contact avec deux aspects. Elle n'est pas une formation mentale, car il s'ensuivrait que l'idée de la cause de l'activité en est une aussi ; de même, elle n'est pas une erreur : comment en effet, si (l'idée de celui qui agit) est conforme à son objet, la connaissance (qu'a l'enfant) de cette (idée), par laquelle il l'appréhende telle qu'elle est, serait-elle vide d'objet ? Par élimination, elle est (donc) un moyen de connaissance droite. Ainsi une personne accède à un (objet) par la connaissance d'une autre ! Voilà qui est bien dit !

— Autre opinion . non, ce n'est pas par la connaissance d'une autre qu'elle y accède, mais plutôt par sa propre connaissance, à partir de la capacité de la connaissance de l'autre.

— Alors, il vous faut dire quelle sorte de moyen de connaissance droite est sa connaissance · ce ne peut être une connaissance par la parole, d'après la définition selon laquelle celle-ci est la connaissance d'un objet à partir de la connaissance d'une parole ; (car) sa (connaissance) ne vient pas de la connaissance d'une parole.

— D'où vient-elle donc ?

— D'une connaissance surgie de la parole et qu'elle infère.

— Si celle-ci est moyen de connaissance droite, elle établit l'existence réelle de la cause de l'activité ; or elle est moyen de connaissance droite puisqu'elle est née d'une parole sans défaut, et grâce à cela, on peut dire que c'est la parole qui est le moyen de connaissance droite de cette (cause d'activité) et la certitude sur l'objet chez (l'enfant qui a fait l'inférence) dépend d'elle.

— Cela non plus n'est pas correct, d'après la définition que la (connaissance) verbale est la connaissance d'un objet à partir de la parole Il n'est d'ailleurs pas vrai non plus qu'une parole humaine est le moyen de connaissance droite, non pas de l'objet, mais plutôt de ce qui spécifie la connaissance (de celui qui parle). On a déjà dit qu'il y avait deux possibilités pour un trait spécifiant. Comme, dans ce cas, le souvenir est impossible, c'est l'(objet lui-même) qui, en étant précisément connu de façon droite, est l'auxiliaire de la connaissance droite de l'objet spécifié (i..e de la connaissance de celui qui parle comme témoin digne de foi). Sinon, on aurait besoin d'un autre moyen de connaissance droite de l'objet. Or, on n'établit pas l'objet simplement grâce à la connaissance de celui qui parle puisque, comme on l'a déjà dit, on n'accède pas à un (objet) par la connaissance d'un autre.

(108) Quant à ce qui a été dit, que l'établissement de l'objet dépend de la connaissance de celui qui parle, cela vient du fait, que, si la (connaissance de celui qui parle) est fausse ou si elle est impossible, la connaissance (qu'en a l'interlocuteur) se trouve annulée par un moyen de connaissance droite, et par conséquent la connaissance de l'objet se trouve aussi annulée, tandis que si elle n'est pas annulée, la (connaissance de l'objet) n'est pas annulée non plus. Mais il n'est pas vrai que l'objet de la parole ne soit pas ce à quoi s'applique (la connaissance de l'interlocuteur) ; sinon, on ne pourrait dire (en même temps) que la parole humaine est subordonnée à un autre moyen de connaissance droite, et donc dépendante en ce qui concerne son objet. En effet, quand une chose ne relève pas d'une autre, cette autre ne peut être dépendante ou indépendante par rapport à la première C'est ainsi qu'il a été dit (ŚV *codanāsūtra* 167b) · « L'assurance qu'elle est moyen de connaissance droite doit venir de la possibilité de la cause de l'idée de celui qui parle. » L'assurance, c'est l'absence d'annulation, ce n'est pas le fait d'être moyen de connaissance droite lui-même ; celui-ci, grâce à la possibilité de la cause de l'idée de celui qui parle, appartient à la phrase, et non pas simplement à l'idée de celui qui parle : la parole est en relation avec l'objet, non avec la connaissance. C'est bien en effet ce qui a été dit (Mī sū. 1 1 5) · « Naturelle est la relation de la parole avec l'objet. » La mention de l'objet ici est faite pour réfuter ceux qui pensent que la parole est sans contact avec l'objet, mais qu'elle est en relation seulement avec la connaissance. C'est pourquoi la relation est seulement une convenance mutuelle de la parole et de l'objet. Et si l'objet n'est pas connu de façon droite, la (relation à la parole) ne peut être appréhendée , s'il est connu de façon droite, on a déjà dit qu'il relevait d'un autre moyen de connaissance droite (La relation) ne peut (exister) non plus quand (l'objet) est simplement connu, car une connaissance qui a un objet doit être comprise dans l'une ou l'autre des (catégories) · souvenir et moyen de connaissance droite Si elle n'a pas d'objet, avec quoi aura-t-il relation ? Si, d'autre part, l'(objet) relève d'une connaissance qui, tout en étant autre que la connaissance par la parole, n'est pas non plus un moyen de connaissance droite, alors puisqu'il relève encore d'une connaissance, même si celle-ci n'est pas verbale, qu'est-ce qui empêche de soulever la question d'un autre moyen de connaissance droite ?

D'autre part, le fait d'être accessible par un autre moyen de connaissance n'est pas partie intégrante de l'objet du mot, puisque ce n'est pas par (sa) simple présence ou par (sa) simple absence que l'on (détermine) l'objet du mot. En effet, quand il y a un autre objet qui fait utiliser (un mot), on sait que l'(objet) en l'absence duquel on n'utilise pas (le mot) est lui aussi ce qui fait utiliser le mot, tout comme, les autres causes étant présentes, ce en l'absence de quoi l'effet ne se (produit) pas est aussi connu comme cause. Or ici, étant donné que, si l'on a le désir d'exprimer une cause de bonheur, on

observe (l'emploi) du suffixe optatif, etc. et qu'en l'absence de ce (désir d'exprimer une cause de bonheur), même si l'accessibilité par un autre moyen de connaissance droite existe, on ne l'observe pas, c'est seulement le fait d'être une cause de bonheur qui est l'objet du mot (injonctif). Quoique, s'il y a accessibilité par un autre moyen de connaissance droite, on observe (l'usage de l'optatif) et qu'en son absence on ne l'observe pas (cependant), on ne peut pas (dire) que, alors que la cause de bonheur existe, (on n'observe pas l'usage de l'optatif) à cause de l'absence d'accessibilité par un autre moyen de connaissance droite ; là, le (raisonnement) par différence est douteux : s'il y a non-usage (de l'optatif) en l'absence des deux, sur lequel est fondé le non-usage[1] ? Or, puisque l'on a déterminé que le fait d'être (109) un moyen de réaliser le bonheur est ce qui fait utiliser (l'optatif), on sait qu'en son absence, (le non-usage) est fondé sur cette (absence). Si le (raisonnement) par concordance et différence n'est possible que par lui, on n'a pas le moyen de connaître de façon droite que l'autre (facteur, à savoir, le fait d'être accessible par un autre moyen de connaissance) est l'objet du mot (injonctif). Sinon, le fait d'être en général, etc. feraient aussi partie intégrante de l'objet du mot *śiṃśapā* puisque, lorsqu'ils sont là on utilise (le mot *śiṃśapā*), et quand ils n'y sont pas, on ne l'utilise pas

— Mais étant donné que le fait d'être un *śiṃśapā* est l'objet du mot *(śimśapā)*, le non-usage de celui-ci en l'absence du fait d'être, etc., est fondé seulement sur l'absence de ce (fait d'être un *śiṃśapā*), et son usage est explicable par son existence réelle ; on n'a donc pas (en ce cas) à supposer une capacité de ces (autres genres qui se trouvent dans le *śimśapā*)

— C'est la même chose ici aussi.

— Mais puisque le fait d'être cause d'un bonheur relève d'un autre moyen de connaissance droite et que cela est impossible dans le Veda, (celui-ci) n'est pas moyen de connaissance droite.

— Il n'en est rien · car il n'est pas vrai que ce qui relève d'un moyen de connaissance droite dans un cas relève du même dans un autre cas aussi, ni que, en l'absence de ce (même moyen), quoique connu, cet (objet) le soit de façon erronée[2]. (Un objet) qui relève d'un organe sensoriel externe quand il est proche est accessible par la Tradition et l'inférence quand il est loin. De même s'il s'agit des sacrifices, etc , dont le fruit est très éloigné dans le temps, le fait qu'ils sont un moyen de réaliser le bonheur sera accessible par le

(1) Par définition, si la cause de bonheur n'est pas accessible par un autre moyen de connaissance, on n'a pas le moyen de savoir si elle existe ou si elle n'existe pas On ne peut donc pas dire en ce cas que l'absence d'usage du suffixe d'injonction vient de l'inaccessibilité par un autre moyen de connaissance Elle peut venir de l'absence de cause de bonheur

(2) Le texte de Madras a *tadabhāve vā apratīyamāno'pi* Mais le commentaire de Śaṅkhapāṇi donne *vā pratīyamāno'pi*, les deux lectures étant possibles sur manuscrit.

Veda. Et qu'il n'y ait pas appréhension par un certain moyen de connaissance droite n'annule pas ce qui est accessible par un autre moyen, car les moyens de connaissance droite fonctionnent selon la distinction de (leurs) domaines (respectifs).

— Mais si (l'objet de l'injonction) relève d'un autre moyen de connaissance droite, étant donné que le (Veda) est en conflit avec lui, il n'est plus moyen de connaissance droite · car on n'appréhende pas le fruit immédiatement après (le sacrifice) ; tandis que, si l'objet de la parole ne relève pas d'un (autre moyen de connaissance), alors il ne saurait y avoir conflit avec le (Veda)

— Vous auriez raison s'il y avait conflit ; mais il n'y en a pas. Il a été dit (ŚV *citrākṣepaparihāra* 1b) : « Car le caractère immédiat (du fruit) n'est pas prescrit »

— Admettons qu'il n'y ait pas prescription du caractère immédiat (du fruit), et que le fait d'être accessible par un autre moyen de connaissance droite ne constitue pas l'objet de la parole. De toute façon, si l'objet du mot que l'on vise a été établi par un autre moyen de connaissance droite, il faut qu'on le vise tel qu'il a été établi ; sinon il ne serait pas ce qui a été établi par l'(autre moyen de connaissance). Or le fait d'être cause d'un bonheur immédiatement est établi par l'(autre moyen de connaissance, i.e. l'expérience profane).

— Il n'en est rien : les actions ne sont pas nécessairement les moyens de réaliser un fruit dans l'immédiat, puisque l'on constate qu'il en va autrement aussi (dans le domaine profane), quand on cultive (la terre), que l'on prend un remède etc , et que d'autre part dans le sacrifice aussi, (comme dans le cas de la culture de la terre), un effet intermédiaire est établi de par la capacité d'un moyen de connaissance droite De plus, quand un objet spécifié se trouve établi (ici le fait d'être dans l'immédiat cause de bonheur), ce qui le spécifie aussi se trouve établi, à savoir le fait d'être cause d'un bonheur en général. Et c'est cela seulement qui est l'objet de la parole (injonctive) elle n'est pas contredite par un moyen de connaissance (profane) Ainsi donc, puisqu'il n'y a pas de faute (dans notre thèse) même pour une cause d'activité profane, il est inutile de supposer (un objet) non profane (à l'injonction védique) , et aussi parce qu'il est inférable, (110) comme le plaisir, etc. En effet . le plaisir par exemple, dont l'expérience est inférable de la sérénité du visage, est inféré en même temps que l'(expérience) elle-même et l'on n'a donc pas besoin d'un moyen de connaissance droite séparé pour (savoir) qu'il existe. Même si l'on tient que la connaissance de celui qui parle seule est l'objet de la parole humaine, et que, comme la connaissance n'est pas possible sans un objet, l'objet est établi par présomption ou inférence, même alors, l'idée de la cause de l'(activité chez celui qui agit), que l'on connaît de façon droite à partir de l'activité, n'est pas (possible) sans la (cause de l'activité) , par conséquent l'inférabilité de (l'objet de l'injonction) n'est pas exclue, pas plus que dans le cas de l'objet de la parole d'un témoin digne de foi.

— Mais, puisque l'idée (de celui qui agit), cause de l'inférence, est établie grâce à la parole (de celui qui lui donne un ordre), la parole en est le moyen de connaissance droite.

— Il n'en est rien : il n'est pas vrai que, parce que la connaissance de l'objet de la parole d'un témoin digne de foi est établie grâce à la perception, cet objet ait pour moyen de connaissance droite la perception chez celui qui l'écoute. C'est pourquoi il est bien de dire : « S'il faut ainsi inférer la (relation), comment relève-t-elle du seul domaine de la parole ? », et de même : « Et l'on ne peut pas le supposer (l'objet non profane), puisque la (cause de l'activité) est établie aussi par la (parole) profane. »

85b-86a — Mais cet (objet non profane), disons-nous, est mis en lumière par un terme correspondant en tant que moyen de connaissance droite ; et c'est lui qui, indépendant de toute autre connaissance droite, fait présumer (une conjonction nouvelle).

Réponse : nous ne disons pas que, parce que l'injonction serait vaine sans cela, la conjonction (entre les objets des mots) doit dépendre d'elle ; mais plutôt l'(objet, i.e. l'injonction) auquel on accède à partir de son terme propre (suffixe optatif, etc.) est connu lui-même en tant que moyen de connaissance droite ; et comme, dans ces conditions, il est moyen de connaissance droite, il fait présumer un nouvel objet de connaissance droite, indépendamment de tout autre moyen de connaissance droite. En effet, il ne requiert pas comme la parole d'être d'abord établi sous prétexte qu'il dépend d'une relation.

86b-87a — Même ainsi, si (cet objet) n'est pas établi, on a les deux défauts déjà mentionnés auparavant ; s'il est établi, il y a répétition (et non expression d'un objet nouveau). S'il est moyen de connaissance droite de quelque chose, il ne peut l'être que par la parole ; il est donc inutile.

Même ainsi, même en tant que moyen de connaissance droite lui-même, s'il n'est pas établi par un autre moyen de connaissance droite, (on retombe dans les deux défauts mentionnés ci-dessus, à savoir :) une personne qui n'aura pas appris la relation (entre le mot et son objet) pourra se mettre à agir, et le mot perdra sa propriété. S'il est déjà établi, puisqu'il est simplement répété tel qu'on y a accédé, on n'a pas à présumer un objet nouveau. De plus, s'il est moyen de connaissance droite de quelque chose, que ce soit la parole elle-même qui le soit : qu'a-t-on besoin de lui ?

— Mais on l'a dit : du fait qu'elle dépend de la connaissance de la relation (à un objet), (la parole) répète et n'a pas le pouvoir de faire accéder à un objet nouveau.

— Cela n'est pas correct : si la parole est ce qui répète, alors le moyen de connaissance droite qui doit être mis en lumière par elle aussi, comment pourrait-il éveiller à la connaissance de ce qu'il répète tel qu'on y a eu accès comme d'un objet nouveau ? Il n'y a pas

d'accès par un moyen de connaissance droite qui se fasse sans un contact avec l'objet ; aussi est-ce lui seulement qui est l'(objet) connu de façon droite, tel qu'on y a eu accès.

(111) 87b De quel objet, d'ailleurs, cet (objet du mot injonctif) est-il moyen de connaissance droite ? Ce n'est pas du sacrifice, etc., (choses) qui sont (exprimées) par leurs termes propres

88. Dans l'usage profane, une conjonction nouvelle (entre les objets des mots) existe pour l'interlocuteur, même s'il n'y a pas d'injonction. Si c'est du pouvoir de réaliser un fruit (que ce nouvel objet est moyen de connaissance droite), il ne manque rien à la parole (non-injonctive) pour cela.

89-90. Comme (cet objet de l'injonction) est à égalité avec les autres objets de mots, la conjonction entre les objets des mots n'est pas fondée sur la dépendance par rapport à une injonction ; mais, mis en lumière par leurs termes respectifs en tant que susceptibles d'être reliés, ils entrent par là-même en conjonction. En effet, les gens se servent de l'association (des mots) pour (exprimer) un objet spécifié.

91a Aussi n'est-il pas vrai que la conjonction ne se forme pas en l'absence d'une injonction.

On ne sait pas ce que peut être l'objet à connaître de façon droite par la prescription : des choses comme le sacrifice, etc., ne peuvent pas être les objets à connaître, car ils sont le domaine des termes *yajati*, etc Ce ne peut pas être non plus une conjonction entre les (objets de ces mots) qui ne relèverait pas d'un autre moyen de connaissance droite. En effet . les phrases profanes, sans être des injonctions, font connaître à l'interlocuteur une conjonction nouvelle, à laquelle il n'avait pas encore eu accès, par exemple « Brahmane, un fils t'est né ».

— C'est la capacité de réaliser le fruit que l'on appelle objet à connaître (par la prescription). Celui qui a le désir de (quelque chose) ne forme pas l'idée d'une prescription s'appliquant à l'objet d'un radical verbal qui est le moyen (d'obtenir) une chose qu'il ne désire pas . si celui-ci n'est pas un moyen, la personne qui désire ne saurait le faire.

— Cela non plus ne convient pas la parole n'a rien qui lui manque pour cela, qu'il faille passer outre et chercher un autre moyen de connaissance droite Et l'on a réfuté sa dépendance par rapport à un autre moyen de connaissance droite. Quant à la contradiction qu'il y aurait avec le fait que l'on ne voit pas le fruit immédiatement après (le rite), elle est la même aussi dans le cas de l'(objet) auquel on accède par la prescription. Du fait que le caractère immédiat n'est pas l'objet du moyen de connaissance droite, il y a également (en fait) absence de contradiction dans le cas de la parole (non injonctive).

Ou encore · « il ne manque rien à la parole pour cela », c'est-à-dire pour (exprimer) la capacité de réaliser le fruit, mais il manque quelque chose à la prescription : en effet, il n'est pas possible de prendre connaissance par elle du moyen de réaliser un bien pour

l'homme. Il faut admettre cela d'après le *Vidhiviveka* et le *Bhāvanāviveka*. C'est pourquoi, étant donné que sa dépendance par rapport à la connaissance de la relation (avec le mot) est la même que celle des autres objets de mots, on ne peut parler de l'objet du (mot) injonctif comme différent, en disant que la conjonction entre les objets des mots est fondée sur lui. En réalité, tous les objets de mots sans exception, une fois connus par leurs termes respectifs comme facteurs producteurs (de l'action), etc., susceptibles d'entrer en relation, sont mis en conjonction par le contact (des mots les uns avec les autres), puisque c'est par l'usage profane que l'on accède à la connaissance de l'opération de la parole. Dans l'usage profane, de (112) fait, les mots, par leur contact, font connaître leurs objets respectifs en tant qu'ordonnés à un objet spécifié, et non en tant qu'ordonnés à la connaissance de ces objets respectifs purement et simplement. Et ainsi, la conjonction (entre les objets des mots) est fondée uniquement sur le besoin de complément qu'ont tous les objets de mots : tous en effet sont mis en lumière par les mots comme n'étant pas complets avec leur seule forme propre. Dans ces conditions, étant donné que l'injonction est à égalité avec les autres objets de mots, la conjonction n'est pas fondée sur elle de façon particulière. Et si la conjonction est fondée sur tous les objets de mots, il n'est pas vrai qu'en l'absence d'une injonction on ne peut avoir de conjonction. Ainsi donc, on ne peut pas s'arrêter non plus à l'idée que l'injonction a la conjonction pour but

— Comment ne pas s'y arrêter alors qu'on ne connaît la conjonction entre les objets propres des mots qu'en tant qu'ils sont ordonnés à une prescription ? De la vue d'une activité qui suit immédiatement des paroles incitant à agir, on infère (chez celui qui agit) l'idée de la cause de cette (activité) et l'on accède (ainsi) à la capacité qu'a la (parole) d'(exprimer) cela.

— Non, car on appréhende une relation aussi dans une phrase qui n'incite pas à agir et qui a pour fin la forme propre (d'un objet) A quelqu'un qui désire du feu après avoir rassemblé tout ce qui aide à faire cuire à l'exception du feu, on dit : « Il y a du feu dans la maison de Caitra » ; alors, (un témoin), le voyant rapporter (du feu) de là, sait qu'il a eu connaissance qu'il y avait là du feu, et cela, grâce à la phrase (qu'il a entendue). Et il n'est pas possible de dire qu'il a eu cette idée par une phrase comme « apporte-(le) de là » ou « va là-bas ». Puisque l'activité se trouve réalisée grâce à l'idée de la seule existence du feu qui lui vient de la phrase, on ne peut pas supposer que cette phrase ait aussi la capacité de prescrire. Et comme il est possible d'expliquer l'usage (des mots) et l'idée (qu'ils donnent) quand les autres objets (de mots) sont reliés, il n'y a pas moyen de connaître de façon droite une relation avec un objet particulier (i.e. l'injonction). Sinon, on l'a déjà dit, l'objet du Veda serait lui-même sans moyen de connaissance droite.

91b — Sans la connaissance que quelque chose est à faire, (la parole) est dite inutile.

92. Il n'y a pas d'autre but à la phrase que l'incitation à l'activité ou la prohibition.
— (Il y a une inutilité) égale à enjoindre une connaissance, si c'est là le seul but.

93. (L'inutilité) est encore la même si elle offre un objet qui est requis pour établir l'habilitation à la connaissance, au rite et à la méditation.

94. — Mais alors la parole n'est pas complète (quand elle donne) la forme propre (de l'objet).

(113) — C'est la même chose (pour la phrase injonctive). D'ailleurs c'est la phrase complète qui entre en continuité avec une autre phrase.

95. Si (la phrase) se rattache à une prescription parce qu'autrement elle serait vaine, c'est l'aspect injonctif de (la phrase qui exprime) l'éveil à la réalité qui se trouve ainsi supprimé.

— Voici une opinion : la connaissance de la seule forme propre d'une chose, privée de la connaissance que quelque chose est à faire, c'est-à-dire dépourvue d'incitation à l'activité et de prohibition, est inutile. Car on se sert du fonctionnement d'une phrase pour inciter à l'activité et pour la prohiber Aussi y a-t-il injonction pour donner un but (à la parole), sinon elle serait inutile.

— A cela l'on répond · l'inutilité de l'injonction d'une connaissance est égale (à celle-ci). En effet : si l'on dit qu'« il faut le connaître comme étant de cette sorte », là non plus il n'y a aucune incitation à l'activité ou prohibition en plus de la connaissance de la forme propre de ce (qui est à connaître).

— Mais (là) c'est la connaissance de la forme propre seule qui est le but[1].

— Et ce le sera tout autant si (la phrase) est ordonnée à la seule forme propre (i.e. sans rien enjoindre)

— Mais l'injonction d'avoir à accéder à la connaissance de (tel objet) a une utilité en fournissant un domaine d'application à la connaissance et à la méditation qui est requis par les injonctions d'habilitation : « Il doit acquérir la connaissance (BAU 4 4 21) », « Il doit accomplir ce dessein (ChU 3 14 1) », « Il doit méditer (sur lui) comme étant l'ātman (BAU 1 4 7) », la connaissance qui a un domaine d'application inconnu dans sa forme propre est impossible.

— La parole qui est ordonnée à la forme propre (de l'objet) a donc une utilité aussi de cette manière Elle est même plus capable de la fournir

(1) L'effort du pūrvapakṣin ici va consister à distinguer deux sortes d'injonctions sur le modèle des injonctions de rites Les formules upaniṣadiques à l'optatif qu'il cite sont considérées comme des « injonctions d'habilitation » *(adhikāravidhi)* celles-ci sont destinées à inciter à une certaine activité en rapport avec un certain fruit désiré , elles sont distinguées de l'« injonction d'institution » *(utpattividhi)* supposée par le pūrvapakṣin et qui serait de la forme *evaṃvidhaḥ pratipattavyaḥ* Cette dernière est destinée à donner la « forme propre du rite » — *karmasvarūpa* —, remplacée ici par la forme propre de l'objet. Dans un premier temps, le siddhāntin rejette l'*utpattividhi*, dans un second temps il montre l'inutilité de l'*adhikāravidhi* qui découle de l'inutilité de la première

— Mais dans ces conditions, la phrase n'est plus ordonnée à la forme propre si elle se rattache à une prescription.

— Par conséquent celle qui est ordonnée à la prescription qu'elle contient (ne l'est plus) non plus, puisqu'elle se rattache à une autre prescription.

— Autre opinion : seule la phrase qui est complète avec son objet propre peut former une « unité de texte » avec une autre ; c'est ce que l'on appelle la relation par contexte ; sinon, on doit avoir seulement (la relation) consistant en une phrase (i.e. une unité syntaxique).

— Cela aussi est la même chose (pour les phrases vedāntiques) : même si elles se rattachent à une prescription, elles n'en sont pas moins ordonnés à la forme propre (de l'objet).

— Mais elles se rattachent à cette prescription parce qu'autrement elles seraient inutiles.

— Soit, mais c'est l'injonction d'avoir à connaître la réalité que l'on a rejetée à cause de son inutilité (et non celle-ci), puisque, même sans injonction, l'éveil à la connaissance de la réalité est réalisé à partir de cette parole même.

96. — Mais, de même qu'une injonction instituant (un rite) est déterminée de manière à faire connaître la forme du rite, de même l'injonction de la connaissance de la réalité est là pour la faire connaître

97-100. (114) On considère que l'activité vient de l'habilitation, tout comme dans le cas de l'habilitation à un rite. C'est pourquoi les savants expliquent l'injonction comme (destinée) à faire connaître ce qui n'est pas encore connu, ou à faire agir celui qui n'a pas encore agi. Et l'on a une (injonction) de cette sorte ici aussi (i.e. une double injonction d'institution et d'habilitation).

— Dans le cas (des rites) on ne considère pas l'accès à la forme propre du rite comme le fruit de l'injonction, mais plutôt la connexion entre (l'injonction de la forme du rite) qui réclame une chose à faire (i.e. ici le résultat final, le fruit) et la phrase (qui indique) le fruit. Mais ici (dans le cas des propositions vedāntiques), la réalité qui se trouve en relation avec l'habilitation n'est pas ce qui est enjoint. L'éveil à la connaissance de la réalité ne comporte pas d'habilitation. La perception qui s'applique au riz, etc relève-t-elle d'une habilitation ?

— Autre critique : une injonction instituant (un rite) a pour objet simplement de nous faire accéder à la forme du rite, (par exemple :) « L'(offrande de gâteau) à Agni (se fait) sur huit (coupes en forme de) tessons » (Tai Saṃ. 7 5 21), et elle ne donne pas lieu à une activité car cette dernière est fondée sur une injonction d'habilitation De même, l'injonction de l'éveil à la connaissance de la réalité a pour objet simplement l'éveil à la connaissance de la réalité, tandis que l'activité (relative à cet éveil) vient d'une injonction d'habilitation telle que « Il doit acquérir la connaissance (BAU 4 4 21) » Comme l'injonction a des buts différents : l'activité et l'accès (à l'objet de l'activité), on en donne une double définition : « faire connaître ce qui n'est pas encore connu, faire agir celui qui n'a pas encore agi »

— Ce (raisonnement) non plus n'est pas correct, car le simple accès à la connaissance de la forme propre (du rite) n'est pas considéré comme le fruit de la (parole) injonctive qui l'institue, mais c'est plutôt la relation avec la phrase qui habilite (au rite) (que l'on regarde comme le fruit). En effet : une fois éveillé par l'injonction à l'idée que l'on a un moyen de réaliser quelque chose de bon pour l'homme en général, on a besoin (de savoir) de quoi il s'agit plus particulièrement et c'est ainsi que l'on saisit la relation à l'habilitation (par exemple · « celui qui désire le ciel doit sacrifier »). Mais ce n'est pas là le fruit de l'injonction d'avoir à connaître la réalité, puisque ce qui devrait être mis en relation avec une habilitation, à savoir la réalité de l'ātman qui est le domaine auquel s'applique la méditation, etc., ne consistant pas en une action, ne peut être le domaine d'une injonction. Quant au domaine de celle-ci, à savoir la connaissance de la réalité (de l'ātman), elle n'a pas plus de relation à une habilitation que la perception du riz par exemple. En effet, le moyen de connaissance droite qui appréhende la forme propre du riz (destiné à l'oblation), par exemple, ne constitue pas une partie de l'exécution (du rite) : des choses qui sont déjà connues, comme un char, un vêtement etc. sont en relation avec l'habilitation comme étant déjà produites, puisque l'action (qui) les (produit), tissage, façonnage, etc n'entre pas dans (l'injonction) d'habilitation.

Maintenant on rejette l'injonction qui s'applique au troisième (stade) d'accès à la connaissance, du fait qu'il est relié (au premier) en tant qu'il a pour domaine l'éveil à la connaissance de la réalité. En effet, (l'injonction) qui a pour domaine le second (stade) d'accès à la connaissance n'a pas pour domaine l'éveil à la connaissance de la réalité, mais elle a plutôt pour domaine la répétition (de la connaissance acquise par la parole)[1].

101. — Ce qui est enjoint alors, c'est la connaissance autre que (la connaissance) donnée par la parole, avec ses moyens, (connaissance) où l'aperception des divisions entre acte d'appréhension et objet d'appréhension a disparu et qui est non-duelle.

102. Car la réalité de l'ātman qui est dépourvue de tout déploiement de phénomènes ne peut donner lieu à la connaissance de l'objet d'une phrase qui consiste en une conjonction entre des objets différents. — Cet (argument) aussi est bien tenu

103 La mise en lumière de l'ātman non-duel qui ne comporte pas l'illusion des délimitations, c'est le fait de demeurer en soi-même dans une

(1) Autrement dit, on ne s'attarde pas au second aspect de la connaissance du Brahman mentionné au début du *niyogakānda* parce qu'il est de l'ordre du souvenir (cf Śaṅkhapāṇi) et ne présente pas de problème théorique épineux. On y fera allusion à la fin du *kānda*. Cf ci-dessous kā 180 sq Cf. aussi *Nyāyakanikā* (commentaire de Vācaspati sur le VV) p. 270, qui reprend la même triple distinction et laisse de côté la seconde sorte de connaissance du Brahman qui est de l'ordre du souvenir.

grande paix, c'est le fruit même : cela ne peut donner lieu à une injonction.

104. On considère en effet que ce qui enjoint opère pour éveiller à la connaissance du moyen de réaliser un (fruit). Les savants pensent que l'injonction n'est rien d'autre que cela le fait d'être un moyen d'(obtenir) ce dont on a besoin.

105a Car c'est d'elle que vient la décision, etc. elle ne vient ni sans cause, ni de la seule expression par la parole.

— Nous ne disons pas que l'éveil à la réalité tel qu'il surgit de la parole est enjoint ; mais plutôt que l'appréhension où la différence entre l'idée et son objet a disparu (est enjointe). A cause de cela (cette appréhension) est non-duelle, soit parce qu'il n'y a pas de seconde connaissance de même sorte, soit parce qu'elle est dépourvue de la dualité sujet-objet de la connaissance, et elle est autre que la (connaissance par la parole). Et comme on n'a pas accès par un autre moyen de connaissance droite au moyen de produire cette (connaissance) qui est hors du domaine empirique, elle est enjointe avec ses moyens qui sont · la patience, la maîtrise de soi, la méditation, la concentration, la continence, etc. ; car la réalité de l'ātman n'est pas du domaine de la connaissance par la parole. En effet, c'est lorsqu'elle consiste en phrases que la parole est moyen de connaissance droite, et son domaine est constitué par la conjonction entre de multiples objets de mots, puisqu'on le connaît grâce à la présence de ces (multiples objets de mots). Comment donc la réalité de l'ātman, qui est dépourvue de tout déploiement de phénomènes et ne comporte pas la moindre trace de dualité, pourrait-elle être le domaine de cette connaissance qui se présente comme l'association d'objets de toutes sortes en général ?

— Cela non plus n'est pas correct. Car cette connaissance de la réalité de l'ātman, qui est non-duelle, c'est-à-dire ne comporte pas la moindre trace de dualité, puisqu'elle est dépourvue de l'illusion des délimitations, elle est le fait de reposer en l'(ātman) lui-même. C'est en effet en tant qu'il est souillé par des délimitations, qu'il apparaît comme autre chose que lui-même, et il n'y a pas d'autre connaissance de la réalité que cela, d'après la parole révélée : « Il est (116) le Réel, la Connaissance, le Sans-fin (Tai U 2 1 1) ». Et la réalité de l'ātman c'est ce en quoi toute (forme) de malheur, chagrin, etc. s'est apaisée, puisqu'il est dit d'elle : « qui est dépouillée de tous les maux (ChU 8 7 1) » etc. Elle resplendit d'une insurpassable béatitude, selon les textes révélés : « Le Brahman est connaissance, béatitude (BAU 3 9 28 7) », « Cela est sa suprême béatitude, et d'une partie de cette même béatitude les autres êtres vivent (BAU 4 3 32) ». Dans ces conditions reposer dans sa forme propre, du fait que toute (forme) de malheur s'y est apaisée, qu'on y atteint une joie insurpassable, c'est bien là le fruit, le but de l'homme qui fait disparaître tous les autres Il a encore été dit : « Il n'y a rien au-dessus de l'obtention de l'ātman (*Āpastambīyādhyātmapaṭala* 2) ». D'autre part, pour

ce fruit qui est un bien pour l'homme, il n'y a pas de (parole) injonctive qui opère, car on se met à agir spontanément ; il ne serait pas logique que l'on ne se mette pas à agir relativement à un bien pour l'homme, même si l'on ne connaît pas le moyen (d'y parvenir), car le désir est la première forme de l'activité. C'est ainsi que parfois on enseigne l'activité par son intermédiaire : « Après cela, on désire connaître le dharma (Mī sū 1 1 1) ». De même il a été dit : « Quand quelqu'un désire quelque chose, il le fait (VV, p. 460). » De plus, si l'on ne se met pas à agir relativement à ce dont on ignore le moyen, on doit nécessairement se trouver poussé à agir relativement au (fruit) quand on fait connaître un moyen en se référant au fruit ; et puisque cela suffit pour que l'activité se trouve réalisée par rapport à ce (fruit) aussi (en même temps que par rapport au moyen de l'obtenir), il n'y a pas à recourir à l'opération d'une (parole) injonctive relativement à lui. Cela a été dit . « Le désir de l'obtenir a pour condition le bien visé (Mī sū 4 1 2). » C'est pourquoi c'est relativement au moyen de réaliser le fruit seulement que la (parole) injonctive opère.

— Mais l'activité relative (au moyen d'obtenir) le fruit aussi est conditionnée par le bien visé.

— A quoi donc s'applique l'opération de l'injonction ?

— Au fait que c'est bien ainsi (i e. qu'il faut agir).

— Cela n'est pas correct, car, de même que l'activité relative à à un moyen en général vient du bien visé, de même aussi quand il s'agit du fait qu'il est bien ainsi en général : un moyen de réalisation qui n'aiderait en rien (à obtenir le bien visé) serait impuissant.

— Mais il faut être incité à agir relativement (au moyen) particulier.

— Il doit en être de même aussi pour un moyen de réalisation particulier. De plus, l'injonction n'est que le fait d'être un moyen d'(obtenir) ce dont on a besoin, puisqu'elle est définie comme l'incitation à agir de celui qui n'a pas commencé à agir : la propriété qui est cause de l'activité est ce qui est exprimé par le terme « incitation à agir », car il n'y a pas d'autre cause de l'activité que le fait d'être désirable et le fait d'être le moyen de réaliser ce qui (est désirable) Or le fait d'être désirable est à déterminer par un autre moyen de connaissance droite ; à partir de quoi, se mettant spontanément à agir, la personne sait qu'elle doit faire telle chose , ce n'est donc pas relativement au fait qu'une chose est désirable qu'il y a incitation à agir de celui qui n'a pas commencé à agir. En revanche, quand il s'agit du fait d'être un moyen de réaliser la chose désirable, en l'absence de tout accès par un autre moyen de connaissance, on y accède par la seule parole ; si bien que, sans la parole, il n'y a pas de cause qui puisse faire agir un homme qui n'a pas commencé à agir De là vient qu'on appelle ce (fait d'être le moyen de réaliser la chose désirable) qui a la parole comme moyen de connaissance droite « l'injonction ». Et pour celui qui exécute, c'est le moyen de réaliser qui est à exécuter, 117) c'est lui la cause de l'activité, et non ce qui est déjà réalisé de par

sa nature propre. Donc, pour celui qui exécute, l'injonction est relative au moyen de réaliser. De là vient que l'exécution qui s'applique uniquement au moyen de réalisation est ce qui est connu par la parole injonctive.

— Mais les experts de l'injonction l'expliquent comme : la décision, la résolution, le premier moment de l'activité, l'activité en général sans référence aux trois temps, la relation inconnue (par ailleurs) entre une action et un agent.

— Cela n'est pas correct, car on a besoin précisément d'une cause de tout cela, décision, etc , et elle n'est pas autre chose que le fait d'être le moyen de (réaliser) ce dont on a besoin : (tous) ces (facteurs) ne sont pas sans cause.

— Objection : l'énoncé (de l'injonction) est leur cause.

— A écarter : par l'énoncé, on ne saurait avoir que leur connaissance, non leur production. En effet, une cruche par exemple n'est pas cause d'une activité simplement parce qu'on la connaît. On a expliqué tout cela dans le *Vidhiviveka*

Ou encore : « non de l'expression par la parole ». C'est-à-dire : la décision, etc ne viennent pas de la parole, car celle-ci est cause de connaissance (et non d'activité), (sinon) il s'ensuivrait que celui qui n'a pas appris la relation (entre la parole et son objet) se mettrait à agir. Tout cela a été déjà dit dans le même (ouvrage).

Ou encore, à celui qui croit que ce dont vient la décision « je dois faire cela », ce dont vient l'idée « il est prescrit de... », c'est cela la prescription, ou en d'autres termes l'injonction, on répond : « c'est de cela » seulement, à savoir du fait que c'est un moyen d'(obtenir) ce dont on a besoin, que vient la décision de faire (quelque chose). En effet · dans l'usage profane, l'idée d'avoir (quelque chose) à faire est, chez l'agent, relative au moyen (d'obtenir) une chose désirée ; tandis qu'en l'absence d'un (tel moyen), (il a l'idée) de n'avoir (rien) à faire (on sait cela) par la (méthode) de concordance et de différence. En même temps on sait que ces deux (idées) s'appliquent au (moyen de réaliser une chose désirée). De même sorte est la connaissance que l'on a d'une cause d'activité pour soi-même quand on dit : « il m'est prescrit de ... », « je suis incité à agir » ; et cette (cause d'activité) n'est rien d'autre que le fait d'être un moyen d'(obtenir) une chose désirée. Assurément, il ne serait pas logique de dire, alors que (cette cause d'activité) a une capacité visible, sans raison et sans cause, qu'elle n'est pas cause (de l'activité) : car on n'a pas de moyen de connaissance qui permette de supposer (une cause) hors de l'usage profane après avoir abandonné (celle qui existe) dans l'usage profane.
— Pourquoi ?
— Parce qu'elle « ne vient pas de l'expression par la parole » : il n'est pas possible d'exprimer par la parole une (chose) qui n'est pas du domaine profane, parce qu'on n'appréhenderait pas la relation (entre la parole et son objet) ; on l'a déjà dit.

Ou encore · « car c'est de là », c'est-à-dire du fait que c'est le moyen d'(obtenir) ce dont on a besoin que viennent la décision, le début,

l'exécution et l'achèvement (d'une action). C'est seulement quand cela existe que la personne à qui s'adresse la prescription se met à agir, tandis qu'il n'y a pas activité de n'importe qui à partir d'une prescription.

(118) — Objection : on se met à agir à partir de l'idée qu'il y a (quelque chose) à faire. Sinon ce qui est à faire ne serait pas fait.

— Non : l'idée qu'il y a (quelque chose) à faire ne se produit pas sans cause car elle a pour condition l'obtention (par l'agent) de ce qui lui est bon.

— Objection : l'idée qu'il y a (quelque chose) à faire vient de la parole seule.

— On répond sur ce point : « ni de l'expression par la parole », c'est-à-dire, l'idée qu'il y a (quelque chose) à faire ne vient pas de la parole ; la prescription en effet est l'objet de la parole, et elle doit être soit une propriété de la personne qui prescrit, soit autonome ; tandis que le fait d'être à faire est une propriété du champ d'activité. Et si vous disiez que la prescription est une propriété du champ d'activité, alors on aboutirait au fait que c'est le moyen d'(obtenir) ce dont on a besoin[1].

— Mais c'est de la prescription que doit venir le fait qu'il y a (quelque chose à faire).

— Même ainsi, la parole n'en est pas le moyen de connaissance droite, ni directement, car elle exprime la prescription, ni non plus par présomption (lit. à partir de son objet), parce que l'on constate que des personnes qui ne sont pas dignes de foi donnent des prescriptions relatives aussi bien à ce qu'il ne faudrait pas faire

— Mais on sait qu'une prescription est à faire, et comme sa réalisation dépend de la réalisation de ce à quoi elle s'applique, on accède à l'idée que ce à quoi elle s'applique est à faire.

— Il n'en est rien, car dans l'usage profane, le fait d'être à faire est connu en relation avec ce à quoi s'applique (la prescription) En effet : si l'on prescrit à quelqu'un de traire une vache, il ne va pas se mettre à la traire de nouveau si un autre l'a déjà traite, parce que c'est ce à quoi s'applique la prescription qu'il connaît comme à faire et que cela est déjà réalisé. Et ce n'est pas la prescription qui a été réalisée par l'autre, puisque ce n'était pas à lui que l'on prescrivait (de traire la vache). Donc si l'on voulait réaliser la prescription, il faudrait recommencer à traire Ce sujet a été longuement examiné dans le *Vidhiviveka* Voilà assez de digression.

— Objection · parce que cette connaissance (de la réalité de l'ātman) est le moyen de réaliser la délivrance, on l'enjoint que la délivrance en effet soit à réaliser par la connaissance est enseigné par la Révélation « Par la connaissance ils y arrivent (?) », « Par la connaissance il accède à l'immortalité (ĪśU 11) », « Celui qui, ayant

(1) C'est-à-dire précisément à la définition de *vidhi* selon le siddhāntin, à laquelle s'oppose l'avocat du *niyoga*

trouvé l'ātman, le connaît, obtient tous les mondes et tous les objets de ses désirs (ChU. 8 7 1) » ; de même : « S'il désire le monde des ancêtres, à son seul souhait ses ancêtres se présentent (ChU. 8 2 1) », etc. D'autre part, quoiqu'elle soit à réaliser, (la délivrance) n'a pas de fin, parce que, par la parole (révélée), on accède à l'idée qu'il n'y a plus de retour : « Et il ne revient plus (ChU. 8 15 1) ». On ne peut y accéder par une discussion logique telle qu'elle déterminerait ce qu'elle est ; mais ce à quoi l'on accède par la parole n'est déterminé en ce qu'il est que par la parole. Ou encore (l'on peut dire) qu'elle n'a pas (119) de fin parce qu'elle est à réaliser par une connaissance qui n'a pas de fin ; bien que la connaissance soit instantanée, elle est sans fin en tant que série (de connaissances instantanées).

— Sur ce point, on répond :

105b La délivrance n'est pas ce qui est à réaliser par la (connaissance) comme son fruit ; la délivrance n'est pas autre chose.

106. La délivrance, c'est la disparition de l'inconnaissance, et cette dernière est ce que l'on appelle « transmigration ». Et c'est la Connaissance elle-même, non-duelle, apaisée, que l'on appelle « disparition de l'(inconnaissance) ».

Qu'est-ce donc que la délivrance ? Si elle est la non-production à l'avenir d'un (nouveau) corps, d'organes sensoriels, de pensée, selon ce que l'on trouve (dans la Révélation) : « Lui qui est sans corps, l'agréable et le désagréable ne le touchent plus (ChU. 8 12 1) », il s'agit d'une non-existence avant (production), et donc de quelque chose qui n'est pas à réaliser.

— Mais c'est l'atteinte du Brahman. L'(atteinte) du Brahman par le vivant (individuel) peut être comme (l'atteinte) du village par Caitra, d'après les textes révélés sur la voie : « Il y a cent et une veines du cœur ; l'une d'elles coule vers la tête. Celui qui la suit pour monter va vers l'immortalité (KaU 2 3 16) »[1] , « Tant qu'il (y) applique sa pensée, il va vers le soleil : c'est là la porte du monde (ChU 8 6 5) » ; de même : « Ils gagnent la flamme, de la flamme (ils gagnent) le jour (BAU. 6 2 15) », etc.

Ou encore, (l'atteinte du Brahman) est, comme le mélange de sucs de fleurs variées en un (même) miel ou des rivières dans l'océan, d'après ce que l'on trouve (dans la Révélation) · « De même que, dans ce monde, les abeilles font du miel. . (ChU 6 9 1) » ; « De même, mon cher, que les rivières ici-bas... (*id.* 6 10 1) », caractérisée par l'inséparabilité.

Ou encore, c'est, pour l'effet, l'identification à sa cause, d'après la parole révélée : « Celui qui sait ainsi, dépouillé du bien et du mal, sans tache, parvient à la suprême égalité (MuU 3 1 3) ».

(1) Ce vers est cité par ChU 8 6 6.

Ou encore, (l'atteinte du Brahman) est définie comme la transformation en la forme du Brahman, tout comme (on peut se transformer) en tigre par le yoga, d'après ce que l'on trouve dans la Révélation . « Celui qui connaît ce suprême Brahman devient Brahman lui-même (MuU. 3 2 9) » ; et : « Il s'absorbe en Brahman (BrBU 6) ».

Ou encore, elle est définie comme l'atteinte de sa forme propre, à la manière du cristal de roche quand on éloigne ce qui le colorait, (120) selon ce qui est révélé : « Ayant atteint la lumière suprême, il apparaît avec sa forme propre (ChU 8 3 4) ».

— Ce ne peut être le premier cas, parce que (le Brahman) est omniprésent : « Il est à l'intérieur de tout cet univers (ĪśU 5) »; « Il est éternel, d'étendue infinie et omniprésent (MuU 1 1 6). Également parce qu'il n'y a rien d'autre que Lui, puisqu'il est enseigné que par sa connaissance on connaît tout, que (les mots) « tu es cela » (ChU. 6 8 7) le font connaître directement, que c'est Lui qui est indiqué partout par le terme *ātman* qui s'applique à l'ātman individuel, et parce que la vision de la différence est niée par « Quant à celui qui le voit comme autre (BAU. 1 4 10) »

Ce ne peut être non plus le second pour les mêmes raisons , et aussi parce qu'Il est sans partie, et que (d'après le texte révélé) « Il est sans partie, sans action (ŚvU 6 19) », il est impossible d'expliquer l'inséparabilité (en Lui) comme consistant en l'association de parties les unes avec les autres

Ce n'est pas non plus le troisième (cas), parce que l'effet est depuis toujours la cause.

— Mais (ce peut être) la disparition de la forme de l'effet.

— Il s'ensuivra que la délivrance consiste en une destruction , or ce serait en contradiction avec (le texte cité) « Par la connaissance il accède à l'immortalité (ĪśU. 11) », puisqu'il s'ensuivrait que la destruction vient de la connaissance elle-même. Et comme la destruction de l'ātman (individuel) n'est pas ce que l'on désire, elle n'est pas le fruit. D'autre part (quand on dit de Lui) qu'il est « l'Impérissable », la relation de cause à effet se trouve interdite au sens premier, puisque la Révélation nous fait connaître la fausseté des modifications « La modification a pour support la parole, elle n'est que nom (ChU 6 1 4) »

Ce n'est pas non plus le quatrième cas, précisément parce qu'il n'y a rien d'autre (que Lui) et qu'il n'y a pas de distinction dans la conscience qui a pour forme le Brahman.

— L'absence de chagrin, d'égarement, etc distingue les ātman connaissants.

— Là encore, si le chagrin et autres (aspects de l'être individuel) constituent l'être des ātman connaissants, ils sont indestructibles

— Mais ils en sont des qualités, c'est-à-dire autre chose (que l'être lui-même), qui surviennent et disparaissent instantanément

— S'ils sont détruits du seul fait qu'ils sont instantanés, alors on n'a pas besoin d'un moyen pour réaliser cette (destruction) ; et l'on a déjà dit qu'on n'en avait pas besoin non plus pour que ne se produisent pas des choses encore à venir.

— Il y a en Brahman une seigneurie particulière ; la délivrance, c'est l'atteinte de cela, c'est-à-dire, la transformation en la forme du (Brahman), d'après le texte révélé : « Il est son propre souverain (ChU. 7 25 2) ».

— Il n'en est rien, parce qu'il est impossible qu'il y ait plusieurs Seigneurs. Est-ce que la seigneurie des ātman connaissants doit être (121) inférieure ou égale à celle du Brahman ? Si elle est inférieure, obtenir la forme du Brahman n'est pas être son propre souverain. En effet, le Seigneur suprême, celui qui est exprimé par le terme *Brahman*, sera alors leur maître, et dans ces conditions, ils auront pour souverain un autre (qu'eux-mêmes). Et il est révélé que cet (état) a une fin : « Ceux qui connaissent autrement que cela, ils ont pour souverain un autre (qu'eux-mêmes) et sont dans des mondes périssables (ChU. 7 25 2) ». Et cela est logiquement possible, puisque, dans le monde ordinaire, on voit ceux qui ont une moindre seigneurie déchoir de leur seigneurie sur un souhait du Seigneur suprême. Tandis que l'égalité, elle, est purement et simplement impossible simultanément : si l'un est maître de tous, commande à tous, que fera l'autre pour être seigneur ? Et il y aurait aussi conflit : il n'y a pas de raison pour qu'ils soient (tous) du même avis, et si, pour une même chose, deux (seigneurs) se trouvent avoir des desseins opposés, celui qui se conforme au dessein de l'autre n'est plus seigneur. Et il n'est pas possible de se conformer aux desseins des deux, puisqu'ils sont opposés ; et si l'on ne suit ni l'un ni l'autre, ils ne sont seigneurs ni l'un ni l'autre. Si, comme dans le cas d'une assemblée, c'est la non-réalisation d'un effet qui est cause de l'unanimité, parce qu'autrement l'(unanimité) ne serait pas réalisée, alors chacun individuellement n'est pas seigneur.

— Pour éviter la contradiction, on dira qu'ils sont seigneurs à tour de rôle.

— Alors (leur seigneurie) a une fin. D'ailleurs, comme il leur est impossible d'émettre le monde, ils n'ont pas de seigneurie égale à celle du Brahman, puisque la Révélation parle seulement du (Seigneur) suprême quand il s'agit d'émettre le monde et qu'en méditant sur Lui (les ātman individuels) disparaissent définitivement dans la période qui succède à l'émission[1]. C'est pourquoi l'atteinte du Brahman

(1) La conception de la délivrance discutée ici rappelle celle que l'on trouve dans les *purāna* ceux qui ont atteint la délivrance doivent en effet attendre le prochain *pralaya* pour accéder à cette délivrance et atteindre l'égalité — *sāmya* — avec le Brahman Mais le terme employé ici pour « délivrance » — *apavarga* — semble avoir très précisément son sens négatif si l'on en croit le commentaire . l'*apavarga* est la fin absolue *atah srstisamaye na santyeva*, dit Śaṅkhapāni, « aussi, au moment de l'émission (du cosmos) ils n'existent plus du tout », *kutas tesāṃ srastṛtvam*, « comment seraient-ils agents de l'émission ? » Cf. aussi ci-dessous p. 301.

c'est la manifestation de sa forme propre, à la manière de celle du cristal de roche quand on éloigne ce qui le colorait, car l'ātman connaissant a pour forme le Brahman. C'est ainsi qu'il a été dit : « Ayant atteint la lumière suprême, il apparaît avec sa forme propre (ChU. 8 3 4) », car le terme *sva* serait inexplicable s'il apparaissait avec une forme autre (que la sienne).

— (Si), cela serait explicable, soit par non-différence de ce qui apparaît (et du Brahman), soit par relation.

— Non, car ce trait spécifiant serait dépourvu de signification : tout ce qui apparaîtrait serait alors *sva*, « sien ». De même que d'un vêtement qui n'a jamais été que blanc, on dit qu'il est devenu blanc quand on en a enlevé les taches, de même, quand le voile de l'égarement est enlevé et que sa forme propre se manifeste, on dit (de l'ātman-Brahman) qu'« il apparaît avec sa forme propre ». De même : « N'étant que Brahman, il disparaît en Brahman (BAU 4 4 6) ». Ainsi donc, puisqu'elle consiste à demeurer dans sa forme propre, la délivrance n'est pas un effet à produire, car cette forme propre existait déjà auparavant et ce qui est adventice n'est pas la forme propre. Et elle n'est rien d'autre, puisque, de la manière que l'on a dite, la libération n'est que le fait d'enlever l'inconnaissance. L'inconnaissance, c'est la transmigration ; et la connaissance elle-même est la cessation de l'inconnaissance si l'inconnaissance est la non-appréhension (de la réalité), puisqu'une chose existante est par elle-même l'exclusion de (122) sa non-existence.

— Mais si (l'inconnaissance) est une erreur ?

— Même ainsi, c'est à lui seul le surgissement de la connaissance de la réalité, c'est-à-dire de son opposé, qui en est la cessation. La cessation de la connaissance (erronée) de l'argent n'est rien d'autre que la production de la connaissance de la nacre : elle n'est ni à réaliser par elle, ni à réaliser par un autre effort, parce que les deux sont simultanées et ne requièrent pas un autre effort. C'est pour cela que la Révélation enseigne de la connaissance et de l'atteinte du Brahman qu'elles sont contemporaines : « (Celui qui) connaît le Brahman devient Brahman lui-même (MuU 3 2 9) » ; de même : « Connaissant la béatitude du Brahman, il est sans peur (TaiU. 2 4 1) ». « Il se connut lui-même : « Je suis le Brahman » ; de là vint tout l'univers (BAU 1 4 10) », « Pour celui qui voit l'unité en Lui, quel égarement, quel chagrin y a-t-il ? (ĪśU 7) », car aucune succession temporelle n'est mentionnée entre « connaît » et « devient », entre « connaissant » et « il est sans peur », entre « quel égarement » et « pour celui qui voit ». Quant à la succession qui est parfois (exprimée), elle est du type : « Il dort, ayant ouvert la bouche (i.e. il dort la bouche ouverte). »

— Mais s'il y a unité, on ne peut même pas parler de contemporanéité.

— Si, parce que l'on peut désigner une seule et même chose sous forme positive et sous forme négative, par exemple : « Quand la cruche est détruite, les tessons sont produits. »

— Comment donc y a-t-il mention dans les textes révélés de la voie, de l'indistinction, de l'émission et de la résorption, de la seigneurie ?

— Sur ce point, on répond : les mentions de la voie dans la Révélation ne s'appliquent pas à la connaissance du Brahman pur et sans délimitation extrinsèque. Car lorsque c'est le Brahman pur de toute délimitation extrinsèque, « non-grossier », etc. qu'il faut considérer, alors on a : « N'étant que Brahman, il disparaît en Brahman (BAU. 4 4 6) », « Les souffles ne sortent pas de lui, mais ils se rassemblent ici même (NṛU 5) » ; le fait que les souffles ne sortent pas exprime l'absence de mouvement de l'ātman connaissant lui-même. Car s'ils ne se meuvent pas, l'(ātman) qui les a pour délimitation extrinsèque n'est pas ātman connaissant comme différent du Brahman. Tandis que les (mentions de la voie dans le texte révélé) s'appliquent au cas où il faut considérer le Brahman avec des délimitations extrinsèques : « Il est fait de pensée, il a pour corps le souffle et pour forme la lumière (ChU 3 14 2) ». Ce n'est donc pas vers le suprême Brahman que l'on doit aller.

— Vers quoi alors (doit-on aller) ?

— Vers le monde de Brahmā qui, lui, est produit, et à propos duquel la Révélation dit « Dans le monde de Brahmā, le troisième ciel à partir d'ici, il y a les deux mers Ara et Ṇya, le lac Airammadīya, (123) le pippal Somasavana, la citadelle de Brahmā Aparājitā, la demeure d'or construite par le Seigneur (ChU. 8 5 3). »

C'est ainsi que la Révélation dit même de ceux qui ne connaissent pas le Brahman qu'ils vont vers Lui : « Ceux qui, dans la forêt, le considèrent comme la foi (dans les rites), la réalité, le *tapas*... (BAU. 6 2 15) ». Tandis que l'atteinte du Brahman suprême n'est pas à la portée de ceux qui ne connaissent pas le Brahman : « Par la connaissance ils montent là où les désirs ont disparu. Là ne vont pas ceux de (la voie) du Sud, ceux qui n'ont pas la connaissance, ceux qui pratiquent le *tapas* (?) » ; de même cette parole : « Le connaissant, il va au-delà de la mort (ŚvU 3 8). »

— Mais comment, alors, la Révélation parle-t-elle de non-retour ?

Sur ce point, certains, ayant recours à (l'idée) d'une libération progressive, ont l'opinion suivante · après avoir atteint au (Brahman pourvu de délimitation extrinsèque), là, une fois produite en eux la connaissance de la réalité sans délimitation extrinsèque, ils accèdent au séjour suprême. Comme il a été dit, par exemple « Les ascètes qui, par le renoncement et le yoga, ont acquis une connaissance certaine de l'objet du Vedānta et ne sont plus qu'être pur, eux tous qui sont dans les mondes de Brahmā, au temps de la fin, ils passent au-delà de la mort et sont complètement libérés (MuU 3 2 6) » Par « les mondes de Brahmā » on désigne les mondes de Brahmā qui sont produits, car, grâce au pluriel, on rend possible une multiplicité en (Brahman) par l'introduction de parties. Le temps de la fin, c'est la grande résorption, l'achèvement pour Brahmā de son office , ceux qui

passent au-delà de la mort à ce moment-là, ce sont ceux qui sont immortels sous la forme du Brahman suprême, grâce soit au renoncement, soit au yoga : grâce au renoncement dans le Seigneur suprême aux actes qu'ils ont faits et à leurs fruits, et grâce au yoga, c'est-à-dire à la méditation sur (cette vérité) que tout cet univers, agent (objet), etc. est Brahman. C'est ainsi que la tradition dit : « Tous, avec Brahmā, quand la Dissolution est arrivée, à la fin du *para*, ceux qui ont l'ātman parfait entrent dans le séjour suprême (KūrmaP I 12 273).

D'autres cependant, ont une opinion différente · dans le monde de Brahmā, ce n'est pas comme dans le monde de la lune où l'on demeure jusqu'au moment de retomber (sur terre) et d'où l'on revient, après avoir consommé tous (les fruits des actes) à consommer, alors même que lui subsiste : tant que celui-là (i e le monde de Brahmā) subsiste, on n'en revient pas, mais plutôt, on y reste jusqu'à sa (124) résorption et au moment de sa résorption, on n'en est pas revenu ; c'est pour cela que la Révélation parle d'un non-retour. C'est ainsi que dans « Ils ne reviennent pas dans ce tourbillon humain (ChU 4 15 5) », on spécifie · *imam*, « ce », c'est-à-dire · « ici-bas » ; dans « Il va vers l'immortalité (ChU 8 6 6) », il s'agit d'une immortalité relative, comme lorsqu'on dit des dieux qu'ils sont immortels. C'est ainsi que la tradition purāṇique dit : « Le fait de subsister jusqu'à la submersion des êtres est appelé immortalité en effet (ViP 2 8 90)[1] »

Quant à l'opinion que voici : quoique le Brahman soit omniprésent, il se différencie en tant que modifié et non-modifié ; de là vient une différence de lieux, c'est ainsi que la Révélation mentionne un lieu particulier pour le Brahman non-modifié : « De là cette lumière brille, d'au-delà du ciel (ChU 3 13 7). » Aussi est-il logique qu'il y ait une voie particulière pour atteindre ce Brahman non-modifié qui est toujours au même endroit. — Il faut l'examiner ce n'est pas celui en qui la connaissance pure et non-duelle ne s'est pas encore produite qui emprunte cette voie, car c'est le connaisseur du Brahman qui est mentionné par la Révélation ; ce ne peut être non plus celui qui possède la connaissance, puisqu'au moment où surgit la connaissance toutes les différenciations sont détruites.

De même la mention par la Révélation d'une inséparabilité (entre le vivant individuel et le Brahman) qui est illustrée par le miel et les rivières s'applique à l'absence de connaissance discriminatrice (entre eux), mais l'inséparabilité (entre le vivant individuel et le Brahman) n'est pas exactement de la même sorte (que celle des exemples cités).

Quant aux mentions concernant l'émission (des mondes) dans la Révélation, elles ne s'appliquent pas à l'émission.

— A quoi donc (s'appliquent-elles) ?

— Principalement à la connaissance de la réalité de l'ātman comme unique. Aussi faut-il déterminer leur objet uniquement en accord

(1) Le KūrmaP est cité dans l'édition de Bombay, Venkateshvar Steam Press. La référence du ViṣṇuP. renvoie à l'édition de Calcutta (1882).

avec elle, et non de façon à la contredire. En effet : du fait que (le texte) commence par l'unité . « Seigneur, que faut-il connaître pour que tout cet univers soit connu ? (MuU. 1 1 3) », « Au commencement, mon cher, l'Être seul existait, unique et sans second (ChU. 6 2 1) », et qu'il conclut sur l'unité : « Tout cet univers est fait de l'ātman, il est le réel, il est l'ātman et toi, tu es cela (ChU. 6 8 7) », on a un seul et même texte qui s'applique à la connaissance de la réalité de l'unicité de l'ātman. Si, dans ce (passage), l'émission subséquente des éléments, feu, etc. était posée comme réelle, il y aurait rupture du texte. Par exemple, dans le texte concernant le sacrifice *Upāmśu*, dont le début et la conclusion parlent de non-répétition, les expressions telles que « Il faut sacrifier en silence à Viṣṇu », à (125) cause de la rupture du texte que cela entraînerait, ne sont pas prises comme des injonctions séparées ; mais comme elles ont pour objet (la non-répétition), on les détermine, en accord avec cela, comme destinées à la louange[1]. De même, les mentions de l'émission dans la Révélation (doivent être déterminées) comme moyens (de faire connaître) l'unité. Et il n'est pas possible de dire l'inverse, à savoir que la mention de l'unité serait destinée à faire connaître la différence, car on commence et on conclut par l'unité : ce par quoi l'on commence et par quoi l'on conclut est l'objet du texte. D'ailleurs accéder à la connaissance de la différence ne comporte pas de fruit, tandis que de l'accès à la connaissance de l'unité on a un fruit visible et un fruit révélé : cessation du chagrin, etc., puisque c'est à cela que l'on arrive par la vision de l'unicité de l'ātman pur et qu'on en a la révélation par « Pour celui qui voit l'unité en Lui, quel égarement, quel chagrin y a-t-il ? (ĪśU 7) » Et ce qui n'a pas de fruit est un auxiliaire de ce qui a un fruit. C'en est aussi un moyen · ce monde n'a pas pour source le non-être.

— Qu'a-t-il donc (pour source) ?

— Il a pour source l'être unique et sans second, et puisque l'effet n'est rien de plus que la cause, ce (monde) n'est que l'être unique, comme dans le cas de la cruche, etc. : en tant qu'argile, la cruche et autres (produits de l'argile) ne perdent pas leur unité.

— Mais dans ces conditions, il faudrait que la relation d'effet à cause soit prise au sens premier uniquement.

— Non, parce qu'elle est seulement un moyen qui fait accéder à l'unité . ce n'est pas la relation d'effet à cause elle-même que l'on

(1) Le texte de la Tai Sam 2 6 6 dit . *jāmi vā etad yajñasya kriyate yad anvañcau puroḍāśau / upāmśuyājam antarā yajatyajāmitvāya*, « (L'offrande) de ces deux gâteaux à la suite entraîne une répétition du sacrifice Dans l'intervalle on offre le sacrifice *upāmśu* pour éviter la répétition » Un autre texte détaille ensuite l'*upāmśuyājam* en trois phrases a forme injonctive · *visnur upāmśu yastavyah, ajāmitvāya*, « il faut sacrifier à Visnu en silence (c'est-à-dire en prononçant le *mantra* mentalement) », etc et conclut en disant qu'il faut offrir l'*upāmśuyājam* « pour éviter la répétition » Étant donné que l'idée d'éviter la répétition domine du début à la fin, on prend les trois injonctions centrales qui détaillent les rites comme de simples *arthavāda* et non comme des injonctions séparées, ce qui préserve l'unité d'objet du texte.

doit parvenir à connaître — auquel cas on devrait la prendre en son sens premier conformément à la parole —, car, on l'a dit, elle est le moyen (pour parvenir) à l'unité. Et (de fait), par ce moyen l'homme accède à l'unité. Prise en son sens premier, la (relation de causalité) contredirait l'objet principal (du texte révélé). Étant donné la mention répétée de « unique et sans second » qui est ordonnée au rejet de toutes les différences, il n'est pas possible de dire qu'il y a unité eu égard à la cause et multiplicité eu égard aux effets. De plus, par « C'est le réel, c'est l'ātman », la cause seule est déterminée comme réelle, tandis qu'ailleurs · « Indra, avec ses pouvoirs magiques... (BAU. 2 5 1 9) », la Révélation mentionne la différence comme ce qui est connu par l'illusion magique, et elle enseigne directement l'absence de différence : « Ici-bas, il n'y a rien de multiple (BAU 4 4 19) » Et l'on a déjà expliqué auparavant qu'il est impossible d'avoir (ensemble) différence et non-différence, car elles sont contradictoires. De manière à ne pas contredire l'(unité), on explique la différence comme une formation mentale qui a pour seule cause matérielle cette (unité), à la manière (de la relation) entre le reflet et l'original, ou à la manière des phonèmes, mots et phrases : en effet il n'y a pas production de reflets multiples à partir de l'original, les reflets différents étant une formation mentale qui a pour seule cause matérielle l'original ; les reflets ne sont pas les choses (réelles) différentes de l'original ou (126) différentes entre elles, mais leur multiplicité n'est qu'une apparence qui a pour cause matérielle l'original De même les mots, phrases, sections de texte, etc. ne sont pas des choses (réelles) (différentes) des phonèmes, mais parce que l'image qu'on en forme a pour seule cause matérielle les (phonèmes), on dit que les mots viennent des phonèmes et la phrase des mots De plus, la Révélation parle aussi d'émission (des mondes) dans le rêve « Il n'y a là ni char, ni attelage ni chemin, mais il émet chars, attelages, chemins (BAU. 4 3 10). ». C'est ainsi que doit être l'(émission) dont nous parlons, car elle est ordonnée à autre chose C'est d'ailleurs (la Révélation) elle-même qui dit qu'elle n'a pas de réalité absolue du fait que les modifications ne sont pas réelles : « La modification a pour support la parole, elle n'est que nom (ChU 6 1 4). »

En ce qui concerne les mentions de la seigneurie, la Révélation parle de cette dernière comme du résultat de la connaissance qualifiée « Il devient un, il devient triple (ChU 7 26 2) », « Il obtient tous les objets de ses désirs (*id.* 8 7 1) », « Il devient son propre souverain (*id* 7 25 2) » ; mais elle n'est pas la délivrance celle-ci a en effet pour seule condition la connaissance du Brahman sans délimitation extrinsèque. Quant au fait que parfois aussi le non-retour est mentionné (en relation avec la seigneurie), on en a déjà donné deux explications possibles. Cela constitue un point de vue.

D'autres cependant ont l'opinion suivante : il s'agit (dans ces textes) de celui en qui s'est manifestée la forme du Brahman ; comme le Brahman est tout, qu'Il a la seigneurie universelle, qu'Il est Celui

à qui appartiennent toutes les jouissances, que la béatitude des êtres, dieux, etc. n'est que sa béatitude, c'est celui (en qui se manifeste la forme du Brahman) qui est célébré par : « Il obtient tous les mondes et tous les objets de ses désirs (ChU 8 7 1) », « Il devient son propre souverain », afin de louer la délivrance qui consiste en la manifestation de la forme du Brahman.

— Mais s'il obtient tous les objets de ses désirs en tant qu'il est tout, il devrait aussi obtenir les chagrins, les égarements, etc. de tous.

— Non, parce que ces choses ne sont pas de la forme du Brahman, puisqu'elles sont projetées par l'inconnaissance. Tandis que connaissance, seigneurie, béatitude, jouissance sont la forme du Brahman, d'après les textes révélés . « Brahman est connaissance, béatitude (BAU. 3 9 28 7) », « Il n'y a pas d'autre voyant que Lui (*id.* 3 7 23) », « D'une partie de cette béatitude les autres êtres vivent (*id.* 4 3 32) », (127) « Il est le Seigneur de l'univers (*id* 5 6 1) », « A l'ordre de cet Impérissable, Gārgī... (*id.* 3 8 9). » C'est ainsi que tout ce qu'il y a de seigneurie, de connaissance, de béatitude dans les êtres, depuis Brahmā jusqu'aux êtres immobiles, tout cela est en Brahman ; et c'est tout cela qu'obtient celui en qui la forme du Brahman s'est manifestée, ce qui est logique. Tandis que le chagrin et le reste, qui sont projetés par l'inconnaissance, ne sont pas la forme du Brahman comment pourraient-ils assaillir celui en qui la forme du Brahman s'est manifestée ?

— Mais il n'est pas possible que la connaissance et la seigneurie appartiennent à la forme du Brahman qui est dépourvue de tout déploiement de phénomènes et non-duelle, puisqu'il n'y a plus d'objet à connaître ni rien sur quoi régner. Et il faudrait aussi interpréter en ce sens (l'objet) des passages de la Révélation qui disent : « Il est omniscient (MuU 1 1 9) », « Il est Seigneur de tous (MāU 6) »

— Cela n'est pas correct, car ce n'est pas ce sur quoi il y a à régner qui fait la seigneurie, ni l'objet à connaître qui fait (quelqu'un) agent de la connaissance ; mais plutôt, grâce à la forme de la connaissance déjà réalisée, grâce au pouvoir de régner déjà établi, on accède à l'objet à connaître, on assigne une tâche et l'on donne un ordre à celui sur qui l'on règne, comme dans le cas de la lumière et du (pouvoir) de brûler : en effet grâce à sa forme de lumière déjà établie, le soleil illumine ce qui est à illuminer et sa forme de lumière ne dépend pas de l'objet à illuminer, non plus que le pouvoir qu'a le feu de brûler ne dépend de l'objet à brûler C'est ainsi que, du fait que l'entier déploiement des phénomènes n'apparaît que par la forme de conscience du (Brahman-ātman), on le dit omniscient d'après des passages de la Révélation comme . « Tout cet univers brille par sa lumière (KaU 5 15) », « Il n'y a pas d'autre voyant que Lui (BAU 3 7 23). » Et Il est également Seigneur universel, parce que c'est par sa seule seigneurie que les seigneurs gouvernent comme il convient leurs sujets. C'est ainsi qu'il est question de la seigneurie de Brahmā, d'Indra, de Yama, etc : « Il est le maître des êtres (BAU 4 4 22) », « Il est le gardien des mondes (KauU 3 8). » Il obtient aussi tous les

objets de désirs, parce que la béatitude des dieux, etc. est sienne. Mais quand il s'agit des objets de désirs, c'est par l'atteinte de la béatitude que les désirs sont comblés et non par la forme propre (des objets de désirs). C'est de cette manière qu'il faut expliquer « Là il se promène, mangeant, jouant, ou prenant du plaisir avec des femmes (ChU. 8 12 3) », car la jouissance de la béatitude a tout (128) cela pour domaine ; mais en réalité il n'y a pas d'usage des femmes, etc., tout comme dans (ce texte) : « Il prend son plaisir dans l'ātman, il joue avec l'ātman, il s'unit à l'ātman (ChU 7 25 2) » Il n'est pas possible en effet que jouer avec l'ātman ou s'unir sexuellement à l'ātman soit pris au sens premier. Étant donné que la connaissance etc. sont siennes en tant qu'illimitées et qu'elles ont des limites imaginaires, dans tous les êtres, de tous les êtres en qui cette limitation n'est pas excessive, à cause de leur supériorité, et partant, de leur proximité (plus grande par rapport à Lui), le Bienheureux, ayant dit pour commencer qu'ils sont Lui-même « Parmi les ermites, je suis Vyāsa (BG 10 37) » etc, conclut : « Tout être qui a de la puissance (je le suis) (*id. ibid.* 41). » De même « Voyant qui n'est pas vu, auditeur qui n'est pas entendu... (BAU. 3 8 11) », etc., parce que la vision et autres (pouvoirs) de tous les êtres sont fondés sur le fait que le (Brahman) est conscience.

D'autres cependant disent : tout ce qu'il y a de désignation du Suprême fondé sur les noms et les formes, tout cela est en vue de la méditation, par exemple · « Le *Puruṣa* qui est dans le soleil (BAU 3 9 12) », « Lui qui a une barbe d'or (ChU 1 6 6) », etc Le Suprême qui repose en sa propre grandeur, en effet, ne saurait avoir un lieu particulier, et lui qui est au-delà de toute particularité ne peut être pourvu d'une forme particulière Or c'est Lui le Suprême, d'après le texte révélé (qui parle) de son élévation au-dessus de tout mal « Il s'est élevé au-dessus de tout mal (ChU 1 6 7). » Mais c'est la méditation que l'on enjoint de cette manière. Et c'est ainsi qu'il faut considérer également l'omniscience, etc Dans ces conditions, pour l'ātman qui est Brahman, la manifestation de la forme du (Brahman), son atteinte, c'est la délivrance ; et ce n'est pas autre chose que la connaissance elle-même. C'est pourquoi la délivrance n'est pas quelque chose à réaliser et elle n'est pas autre chose que la connaissance le (raisonnement) est ainsi complet.

— Voici cependant encore une opinion soit, la délivrance n'est pas quelque chose qui soit à réaliser, mais ce que l'on réalise, c'est l'épuisement des causes de la servitude, la vision de l'ātman serait alors le moyen de la réaliser. D'ailleurs, la Révélation dit que le fruit de la (vision de l'ātman) est l'épuisement des actes qui sont les causes de la servitude · « Ses actes s'épuisent quand il a vu le (Brahman) supérieur et inférieur (MuU 2 2 8) » De même « Comme une panicule de roseau mise dans le feu est consumée, de même tous ses maux sont consumés (ChU 5 24 3) », par le terme « mal », il faut aussi bien entendre ses mérites, puisqu'ils ont des fruits méprisables. Car

ailleurs encore, après avoir ainsi commencé . « Le jour et la nuit ne franchissent pas cette digue, ni la vieillesse, ni la mort, ni le chagrin, (129) ni l'acte bon, ni l'acte mauvais », il conclut « Tous les maux le quittent (ChU 8 4 1). » Et l'on n'atteint pas la paix sans cet épuisement qui doit, par conséquent, être réalisé. Et il n'est pas vrai qu'il n'y a pas épuisement d'un acte qui n'a pas encore produit son fruit, car les pénitences qui sont prescrites en relation avec les fautes ont pour fruit cet épuisement. C'est pourquoi l'épuisement des causes de la servitude est réalisé par la connaissance comme par les pénitences ; et c'est là la libération, car le radical *muc* a pour objet le dénouement de ce qui tient en servitude. Dans ces conditions (notre idée de la délivrance) ne présente pas le défaut de finitude, car une destruction, quoique produite, ne périt pas.

— A cela on répond :

107. Il n'y a pas non plus destruction des causes de la servitude par la (connaissance) comme par les pénitences. Qaund l'inconnaissance tout entière a disparu, il ne reste plus rien à détruire.

108a C'est l'inconnaissance elle-même qui est cause de la servitude, et elle s'est résorbée dans la connaissance.

La destruction des causes de la servitude n'est pas non plus ce qui est à réaliser par la vision de l'ātman ; celle-ci en effet n'a qu'à se lever pour que disparaissent toutes les activités empiriques de l'inconnaissance La distinction que l'on fait entre acte, fruit et jouissance, est fondée sur l'inconnaissance. Quand l'inconnaissance a été complètement déracinée, il n'y a plus rien à détruire : car les actes sont projetés par l'inconnaissance, et quand celle-ci se trouve détruite par la connaissance, eux-mêmes se trouvent détruits il n'y a simplement plus lieu qu'ils portent leurs fruits pour celui qui voit la réalité de l'ātman non-duelle, puisque cela serait fondé sur la vision de la différence. Et comme il y a destruction des actes simplement par la destruction de l'inconnaissance, les actes sont mentionnés sur un même plan que le doute et l'erreur : « Le nœud du cœur se défait, tous les doutes sont tranchés, et ses actes s'épuisent quand il a vu (le Brahman) supérieur et inférieur (MuU 2 2 8). »

— Mais si l'on admet que l'épuisement des actes (se fait) ainsi, la libération devrait se produire immédiatement après la vision de la réalité, elle ne devrait pas attendre la mort du corps, ce qui annulerait le texte révélé qui parle d'attendre la mort du corps « Le retard durera aussi longtemps seulement que je n'aurai pas quitté (le corps) , et alors j'aurai (la délivrance) (ChU 6 14 2). » Tandis que, pour celui qui, d'après l'enseignement révélé, accepte la connaissance comme le moyen de réaliser l'épuisement des (actes), pour lui, conformément (130) à cet enseignement, certains (actes) sont épuisés par la connaissance et d'autres par la jouissance (de leurs fruits). Si l'on ne faisait pas de distinction dans « ses actes s'épuisent », il s'ensuivrait que tous sont épuisés ; mais à cause de la révélation que la libération ne commence

qu'avec la mort du corps par le texte « Le retard durera aussi longtemps seulement... », on sait que (les actes) qui ont commencé de produire leurs effets et dont on a la jouissance actuelle (par leurs fruits) ne sont pas épuisés par la (connaissance), mais sont épuisés seulement par la jouissance (de leurs fruits). En effet, s'il y avait épuisement de tous (les actes), l'attente de la mort du corps serait inexplicable. C'est ce qui a été dit : « C'est seulement aux (actes) qui n'ont pas auparavant commencé à produire leurs effets que la (connaissance) met un terme (Br sū. 4 1 15) », « Mais, après avoir épuisé les autres par la jouissance (de leurs fruits), il accède (à la délivrance) (*id. ibid.*, 19). » Tandis que si, quand la connaissance détruit l'inconnaissance, il y a destruction de tous les phénomènes empiriques qui sont la maturation des actes sans distinction, tous doivent être détruits, si bien que l'on devrait être délivré au moment même où l'on accède (à la connaissance)

— (Notre thèse ne présente pas) ce défaut ce texte révélé en effet ne signifie pas que la libération ne se fera qu'à la mort du corps, celle-ci étant spécifiée par un long retard, mais au contraire exprime que (la libération) se fera très promptement ; il en est de ce texte comme de quelqu'un qui, voulant faire savoir qu'il fera quelque chose dans les plus brefs délais, dit « Seulement le temps de prendre mon bain et mon repas. » Sinon cela ne devrait pas être exprimé par « aussi longtemps seulement », mais uniquement par « le retard ». Mais du fait de l'expression « aussi longtemps seulement », on sait que (ce texte révélé) a trait à la rapidité (avec laquelle la délivrance se produira). C'est donc que la libération sera rapide, et non qu'il faudra l'attendre On n'attend la mort du corps que parce que cela en est la condition *sine qua non.*

Ou encore, en référence au retard (connu par ailleurs), on exprime que la mort du corps en est la limite. Sinon, la phrase, exprimant le fait qu'il y a un retard et une limite particulière, serait divisée ; tel en est donc le sens : « s'il y a retard de quoi que ce soit, ce sera seulement tant que je n'aurai pas quitté (ce corps) ».

— Mais, puisque dans la première hypothèse, la mort du corps vient immédiatement après la connaissance de la réalité, il n'est pas logique d'avoir une expression qui indique celui dont la connaissance est stable, comme dans · « Quel nom donner à celui dont la connaissance est stable... (BG 254) », etc. La seconde hypothèse est également inexplicable, puisqu'il ne saurait y avoir de retard si tous (les actes) sont épuisés, ce qui rend illogique d'assigner une limite particulière à ce (retard)

— On répond : celui dont la connaissance s'est stabilisée n'est pas quelqu'un dont toute l'inconnaissance a disparu, qui est parfait , mais plutôt quelqu'un qui, étant seulement en route vers la perfection, a déjà atteint un stade particulier. Nous ne disons pas non plus que la séparation d'avec le corps intervient immédiatement après l'expérience du Brahman, mais plutôt que l'on attend l'épuisement par leur

(131) jouissance des actes qui ont commencé à produire leurs effets. Pour l'un la libération définitive se fait à ce moment-là (i.e. au moment où l'on a épuisé tous les actes), pour un autre il y a un certain délai. De même que des (phénomènes) comme le tremblement, produits par la crainte qu'a fait surgir l'idée d'un serpent surimposée à la (perception réelle) de cordes, cessent pour l'un au moment même où la peur est écartée par la vue de la réalité, pour un autre continuent d'exister pendant un certain temps à cause de la disposition (mentale produite) par le (serpent) ; de même, en dépit de l'épuisement de tous les actes, le corps peut subsister à cause de la continuation des dispositions (produites) par la maturation (des actes) dont on a la jouissance à ce moment-là, comme la roue tourne encore alors que le potier a cessé de l'actionner.

— Mais dans ces conditions, si la vision de la séparation entre le sujet de la jouissance et (les autres facteurs de l'expérience empirique) continue même chez celui qui connaît le Brahman, elle devrait continuer aussi dans la période qui suit la mort corporelle : auquel cas, même pour celui qui a la connaissance, le recueillement (définitif) en lui-même ne se produirait pas nécessairement, et dans ces conditions, il y aurait contradiction avec le texte révélé : « Le retard durera aussi longtemps seulement .. » Si, après destruction de l'inconnaissance, (la vision de la séparation) ne continue pas, elle ne devrait pas (continuer) même un instant : là est la contradiction, une vraie corde attachée aux deux bouts.

— On répond : une fois que la peur a disparu, même chez celui qui s'est remis (de son émotion) le tremblement par exemple peut continuer sous l'effet de la simple disposition acquise ; mais qu'il continue même après que la peur a disparu ne signifie pas pour autant qu'il continue longtemps, car la disposition acquise n'a pas un effet aussi important que la cause originelle et elle n'est pas stable ; sinon le tremblement et (autres phénomènes) ne cesseraient pas du tout. D'autre part, il n'est pas besoin d'une autre cause pour qu'ils cessent lorsque l'on a vu ce qu'est (réellement l'objet) et que cela a fait disparaître la peur : c'est grâce à cela seul qu'ils cessent progressivement, ou bien d'eux-mêmes, comme les dispositions acquises par la roue que le potier a fait tourner. De même, quand a cessé l'inconnaissance, et que (tous) les actes, ceux qui ont commencé à produire leurs effets et ceux qui n'ont pas commencé, sans distinction, ont cessé, on se voit soi-même, sous l'effet de la disposition acquise par (les actes) en cours de maturation, comme pourvu d'un corps sujet de jouissance, en vertu d'une simple apparence et en dépit de la connaissance, mais non pas comme (se verrait) un ignorant qui y porterait toute son attention. Tel est celui dont on dit que la connaissance est stable, qui n'a plus de désirs, qui se complaît en lui-même parce que, après avoir vu la réalité, il ne prête plus attention aux douleurs qui ne sont que des ombres et n'en a pas la pensée plus encombrée que par un tigre en effigie, et qu'il n'a pas plus de convoitise

des plaisirs que de la (simple) représentation de choses agréables. De même qu'un ignorant ne voit que des ombres sans intérêt dans des objets des sens, femme, etc., reproduits en argile ou en bois, de même celui qui a la connaissance, dont les actes et l'inconnaissance (132) sont épuisés, voit les objets des sens comme de simples ombres sous l'effet des seules dispositions acquises par les (actes et l'inconnaissance). C'est ainsi que (par les mots) : « Ce corps doit être déposé comme la peau d'un serpent abandonnée, morte, sur une termitière (BAU 4 4 7) », (l'*upaniṣad*) montre que celui qui a la connaissance est sans égard pour le corps, car, tout comme dans le cas du tremblement, la disposition acquise n'a pas un effet égal à celui de la cause originelle. D'autre part, (cette vision des objets des sens) ne saurait durer longtemps, car la disposition acquise ne persiste que peu de temps, et tout comme le (tremblement) elle ne requiert pas une autre cause pour cesser, puisqu'elle aussi cesse progressivement par le simple fait que l'on voit la réalité, ou bien d'elle-même. Et c'est cet état que l'on célèbre comme celui du délivré vivant. Quant à l'épuisement des dispositions acquises par les actes qui ont commencé à produire leurs effets, c'est précisément la mort corporelle qui nous le fait connaître si elles continuaient, il n'y aurait pas de mort corporelle ; aussi, après la mort corporelle, il n'est plus possible de voir même sous forme d'ombres les (fruits) mûris de ces (actes) En effet l'acte grâce auquel un corps donné a été formé est ce qui paraît achever de mûrir dans ce même (corps). Mais quand il n'y a plus (d'actes) qui aient commencé à produire leurs effets et qui aient même simplement existé, il n'y a plus de disposition (produite) par eux, car un résidu d'effets continue d'exister grâce à des dispositions dont les causes ont existé : si la peur n'a pas existé et n'a pas produit de tremblement, etc , il n'y a pas de tremblement qui continue grâce à la disposition laissée par elle. C'est pourquoi, puisqu'il n'a plus donné existence à des (actes) qui n'auraient pas encore commencé à produire leurs effets et que l'on sait par sa mort corporelle qu'il a épuisé les dispositions de ceux qui avaient commencé à produire leurs effets, celui qui a la connaissance doit nécessairement être (pour toujours) recueilli en lui-même à la mort de ce corps Quant au (cadavre), ce qui reste d'effets vient de la disposition laissée par des causes qui ont existé, ou bien de la disposition laissée par les effets eux-mêmes, de même la continuation du tremblement par exemple peut venir des dispositions laissées par les deux la peur vient de la disposition laissée par la peur, et d'elle vient le tremblement, etc., ou bien le tremblement continue sous l'effet de la disposition laissée par le tremblement, etc. De toutes façons, il y a un reste d'effets qui continue même quand la cause a disparu, sous l'effet de la disposition acquise De là vient que, même pour celui qui a la connaissance, le corps persiste, soit sous l'effet de la disposition laissée par les actes qui ont existé, soit sous l'effet de la disposition laissée par leur maturation. Cela a été dit aussi dans un autre système : « Il demeure avec un corps

qui persiste sous l'effet de la disposition acquise comme la roue (du potier continue) à tourner « (SK. 67) ».

— Il y a encore l'opinion que voici . il n'est pas plus possible de faire obstacle aux actes dont on a commencé à jouir qu'à la flèche ou à la roue qui a pris de la vitesse ; aussi faut-il attendre qu'ils s'épuisent par la jouissance.

(133) — Non, car il est possible de faire obstacle à une flèche par un mur, etc. et de la détruire en la brisant par exemple. D'autre part, il y a des rites propitiatoires qui ont pour but d'épuiser (par avance) les actes dont il faudrait jouir dans le corps actuel et dont la maturation prochaine est annoncée par un songe. Aussi la persistance n'est due qu'à la disposition acquise.

— Mais la disposition acquise et un résidu d'effets, cela aussi est bien de l'inconnaissance. Comment alors y a-t-il « disparition de toute l'inconnaissance » ? Ou encore, comment « ne reste-t-il rien à détruire » (selon vos propres termes) ?

— On répond : résorbés qu'ils sont en leur contraire qui est la vision de l'identité pure, on ne peut que les déclarer disparus, car ils ne font plus rien, ne retiennent plus dans leurs liens, puisqu'ils ne requièrent pas d'autre cause pour cesser · pour celui qui a l'expérience directe de l'ātman pur, l'apparente maturation (des actes), ne le touchant plus, ne fait plus rien. Le lien qu'elle constituait a bel et bien disparu, tout comme, pour celui qui, devant un portrait, sait d'expérience que c'est un portrait, la femme représentée (disparaît) parce qu'elle ne suscite pas de passion. De même, pour celui qui se sait propre — ou l'inverse — son image sombre dans une lame d'épée etc. a disparu sitôt que produite parce la vision de la réalité ne lui laisse pas de place ; si bien qu'il ne s'attriste pas de l'aspect sale qu'elle lui donne, ni ne se réjouit de (s'y trouver) resplendissant, car au moment même où ces deux (images) de lui apparaissent, leur apparition est empêchée par la vision de la réalité.

On dira encore : que la persistance du corps soit due à l'acte, ou qu'elle soit due à la disposition acquise, quelle différence (cela fait-il) ? De quel épuisement de l'acte s'agit-il quand l'effet continue ? C'est en effet la cessation de ce (dernier) qui fait connaître l'épuisement du (premier). C'est pourquoi la seule chose logique est de dire que « il parvient à ses fins après avoir épuisé les autres par la jouissance (Br. sū 4 1 19) ».

— Cela aussi on l'a rejeté de la même manière la maturation des actes touche l'ātman, comporte tristesse et joie pour l'ignorant ; mais comme celui qui a la connaissance n'en est pas touché, elle n'est plus qu'apparence, comme les particularités dues à (la réflexion) dans une pierre précieuse, dans une lame d'épée, dans un miroir, etc. Il n'y a pas maturation (réelle) puisqu'elle ne donne ni joie ni aversion. C'est ainsi que l'a montré (la *Gītā*) « Qu'il reçoive bonheur ou malheur, il ne se réjouit ni n'éprouve de l'aversion (BG. 2 57). » De même

« Quand les êtres sont en état de veille, c'est la nuit pour le sage qui voit (*ibid.* 69). » Pour celui qui voit seul, le déploiement des corps est nuit, parce qu'il n'en est pas plus touché que s'il était invisible.

(134) — Mais si l'apparition du déploiement (des formes matérielles), empêchée qu'elle est, sitôt que produite, par la connaissance de la réalité, ne touche pas l'ātman, si elle ne fait rien, si elle n'est pas un lien, puisque la (connaissance) vient seulement de la parole, à quoi servent la méditation, etc. ?

— On répond : la connaissance par la parole est indirecte, l'apparition du déploiement est une perception directe ; aussi, comme il n'y a pas contradiction entre les deux, l'apparition du déploiement n'est pas sans toucher l'ātman, elle n'est pas sans rien faire et il n'est pas vrai qu'elle ne soit pas un lien. C'est comme quelque chose dont on connaît cependant la saveur douce par un autre moyen de connaissance : si elle présente une saveur amère à la manière d'une perception par l'intermédiaire des sens, sans que celle-ci ait de contact avec la chose elle-même, elle ne reste pas simple apparence, si bien que cette chose devient désagréable comme si elle était réellement amère et que l'on ne connût pas sa saveur douce. Du fait, au contraire, qu'elle est en contradiction avec la réalité de l'ātman directement saisie grâce à la méditation, etc., l'apparition du déploiement (des formes), tout en se produisant, ne touche pas l'ātman . ainsi du lion qui apparaît en Devadatta , quoiqu'il apparaisse en surimposition, (faisant dire) « Devadatta est un (vrai) lion », il ne le touche pas, il ne fait rien, il n'est pas cause de peur. D'autre part, la lumière de la réalité de l'ātman est éternelle, il n'y a donc plus de place pour l'erreur. Tandis que la connaissance par la parole, qui dépend d'un moyen de connaissance droite, est instantanée, et il y a donc encore place pour de nouvelles erreurs. On observe en effet que, si l'on n'y applique pas soigneusement un moyen de connaissance droite, on aura encore peur d'une corde que l'on prendra à nouveau pour un serpent

— Mais dans ce cas aussi il suffirait d'y appliquer constamment la connaissance que donne la parole

— Mais est-ce que la méditation est autre chose que cela ? C'est pourquoi la destruction de la cause de la servitude, n'est rien d'autre que la connaissance elle-même, et elle n'a pas à être réalisée par elle. Il faut dire la même chose aussi des maux qui surviennent ensuite et n'adhèrent plus (à l'ātman) : « De même que l'eau n'adhère pas à la feuille de lotus, de même l'acte mauvais n'adhère plus à celui qui a cette connaissance (ChU 4 14 3) » ; car la séparation entre le sujet qui agit et l'action à faire a disparu sous l'effet de la connaissance. De même, il n'y aura pas à supposer plusieurs fruits de la connaissance, ni à transformer les indications au présent en injonctions de fruits (à venir).

qui persiste sous l'effet de la disposition acquise comme la roue (du potier continue) à tourner « (SK. 67) ».

— Il y a encore l'opinion que voici . il n'est pas plus possible de faire obstacle aux actes dont on a commencé à jouir qu'à la flèche ou à la roue qui a pris de la vitesse ; aussi faut-il attendre qu'ils s'épuisent par la jouissance.

(133) — Non, car il est possible de faire obstacle à une flèche par un mur, etc. et de la détruire en la brisant par exemple. D'autre part, il y a des rites propitiatoires qui ont pour but d'épuiser (par avance) les actes dont il faudrait jouir dans le corps actuel et dont la maturation prochaine est annoncée par un songe. Aussi la persistance n'est due qu'à la disposition acquise.

— Mais la disposition acquise et un résidu d'effets, cela aussi est bien de l'inconnaissance. Comment alors y a-t-il « disparition de toute l'inconnaissance » ? Ou encore, comment « ne reste-t-il rien à détruire » (selon vos propres termes) ?

— On répond : résorbés qu'ils sont en leur contraire qui est la vision de l'identité pure, on ne peut que les déclarer disparus, car ils ne font plus rien, ne retiennent plus dans leurs liens, puisqu'ils ne requièrent pas d'autre cause pour cesser · pour celui qui a l'expérience directe de l'ātman pur, l'apparente maturation (des actes), ne le touchant plus, ne fait plus rien. Le lien qu'elle constituait a bel et bien disparu, tout comme, pour celui qui, devant un portrait, sait d'expérience que c'est un portrait, la femme représentée (disparaît) parce qu'elle ne suscite pas de passion. De même, pour celui qui se sait propre — ou l'inverse — son image sombre dans une lame d'épée etc. a disparu sitôt que produite parce la vision de la réalité ne lui laisse pas de place ; si bien qu'il ne s'attriste pas de l'aspect sale qu'elle lui donne, ni ne se réjouit de (s'y trouver) resplendissant, car au moment même où ces deux (images) de lui apparaissent, leur apparition est empêchée par la vision de la réalité.

On dira encore : que la persistance du corps soit due à l'acte, ou qu'elle soit due à la disposition acquise, quelle différence (cela fait-il) ? De quel épuisement de l'acte s'agit-il quand l'effet continue ? C'est en effet la cessation de ce (dernier) qui fait connaître l'épuisement du (premier). C'est pourquoi la seule chose logique est de dire que « il parvient à ses fins après avoir épuisé les autres par la jouissance (Br. sū 4 1 19) ».

— Cela aussi on l'a rejeté de la même manière la maturation des actes touche l'ātman, comporte tristesse et joie pour l'ignorant ; mais comme celui qui a la connaissance n'en est pas touché, elle n'est plus qu'apparence, comme les particularités dues à (la réflexion) dans une pierre précieuse, dans une lame d'épée, dans un miroir, etc. Il n'y a pas maturation (réelle) puisqu'elle ne donne ni joie ni aversion. C'est ainsi que l'a montré (la *Gītā*) « Qu'il reçoive bonheur ou malheur, il ne se réjouit ni n'éprouve de l'aversion (BG. 2 57). » De même

— Même ainsi, (la prescription s'achève) dans l'établissement de ce domaine d'application. Dans les deux cas, elle n'a pas de rapport immédiat à la réalité de la chose, si bien que l'accès à la réalité de l'ātman non-duel serait privé d'un moyen de connaissance droite

— Voici encore une (objection) : l'accès à la réalité de l'ātman vient de la relation entre les mots « cet ātman qui est dépouillé de tous les maux, sans vieillesse (ChU 8 7 1) » en tant qu'ils ont même objet de référence, ou autrement (dans un autre texte)

— Non, car (la connaissance à laquelle on accède par l'injonction) (136) est ordonnée à autre chose : elle ne s'achève pas sur « telle chose est ainsi », mais plutôt, étant tout entière dans l'obligation d'agir. « il faut accéder à la connaissance de telle chose comme étant ainsi », elle n'est pas plus moyen de connaissance droite de la réalité de la chose que ne l'est la connaissance provenant des gloses explicatives par rapport aux événements (qu'elles relatent), parce qu'elle est ordonnée à autre chose D'autre part, la réalité de l'ātman elle-même n'est pas le domaine de l'injonction, car celle-ci a pour domaine ce qui est à accomplir et c'est le cas de l'action —, tandis qu'elle ne peut avoir de fonction par rapport à une substance qui n'est plus à accomplir, puisqu'elle est mentionnée par son nom comme toute chose déjà établie. Tout au contraire on établit la forme propre d'une substance grâce à la continuité de son existence dans l'un ou l'autre des trois temps sans qu'il y ait à l'enjoindre « Telle chose a existé, existe ou existera ». C'est pourquoi (l'injonction) n'est pas ce qu'il faut pour établir la forme propre En effet on n'accède à la connaissance de l'existence de l'objet à enjoindre dans aucun des trois temps quand on dit qu'il faut sacrifier, ce n'est pas l'existence passée, présente ou future du sacrifice qui est connue.

— Mais si, c'est (son existence) future à laquelle on accède, car le domaine (d'application) de l'injonction est à venir

— Non, car ce qui est enjoint ne sera pas nécessairement accompli, sinon la faute consistant à ne pas faire ce qui est enjoint n'existerait pas.

— Mais l'expression d'une action particularisée est considérée comme un moyen de connaissance droite aussi de ce qui la particularise Comme dans « il doit offrir du soma en sacrifice », dans « le fils de Devadatta, qui porte bracelet et boucles d'oreille et qui a une large poitrine, étudie », l'ensemble des traits qui particularisent est connu tout comme l'action d'étudier.

— C'est vrai, le moyen de connaissance droite d'une action particularisée est aussi moyen de connaissance droite de ce qui particularise, sauf quand il s'agit de l'acte de connaître l'acte de connaître, en effet, qui est connu de façon droite lorsqu'il est particularisé par un objet particulier, ne fait pas connaître (par là-même) l'existence réelle de son objet particulier, car il est possible au prix de la surimposition de telle (détermination) à ce qui en a une autre, comme par exemple dans : « Ce monde, ô Gautama, est du feu (ChU. 5 4 1) », puisque l'on ne voit de feu ni dans le ciel ni ailleurs

qui persiste sous l'effet de la disposition acquise comme la roue (du potier continue) à tourner « (SK. 67) ».

— Il y a encore l'opinion que voici . il n'est pas plus possible de faire obstacle aux actes dont on a commencé à jouir qu'à la flèche ou à la roue qui a pris de la vitesse ; aussi faut-il attendre qu'ils s'épuisent par la jouissance.

(133) — Non, car il est possible de faire obstacle à une flèche par un mur, etc. et de la détruire en la brisant par exemple. D'autre part, il y a des rites propitiatoires qui ont pour but d'épuiser (par avance) les actes dont il faudrait jouir dans le corps actuel et dont la maturation prochaine est annoncée par un songe. Aussi la persistance n'est due qu'à la disposition acquise.

— Mais la disposition acquise et un résidu d'effets, cela aussi est bien de l'inconnaissance. Comment alors y a-t-il « disparition de toute l'inconnaissance » ? Ou encore, comment « ne reste-t-il rien à détruire » (selon vos propres termes) ?

— On répond : résorbés qu'ils sont en leur contraire qui est la vision de l'identité pure, on ne peut que les déclarer disparus, car ils ne font plus rien, ne retiennent plus dans leurs liens, puisqu'ils ne requièrent pas d'autre cause pour cesser · pour celui qui a l'expérience directe de l'ātman pur, l'apparente maturation (des actes), ne le touchant plus, ne fait plus rien. Le lien qu'elle constituait a bel et bien disparu, tout comme, pour celui qui, devant un portrait, sait d'expérience que c'est un portrait, la femme représentée (disparaît) parce qu'elle ne suscite pas de passion. De même, pour celui qui se sait propre — ou l'inverse — son image sombre dans une lame d'épée etc. a disparu sitôt que produite parce la vision de la réalité ne lui laisse pas de place ; si bien qu'il ne s'attriste pas de l'aspect sale qu'elle lui donne, ni ne se réjouit de (s'y trouver) resplendissant, car au moment même où ces deux (images) de lui apparaissent, leur apparition est empêchée par la vision de la réalité.

On dira encore : que la persistance du corps soit due à l'acte, ou qu'elle soit due à la disposition acquise, quelle différence (cela fait-il) ? De quel épuisement de l'acte s'agit-il quand l'effet continue ? C'est en effet la cessation de ce (dernier) qui fait connaître l'épuisement du (premier). C'est pourquoi la seule chose logique est de dire que « il parvient à ses fins après avoir épuisé les autres par la jouissance (Br. sū 4 1 19) ».

— Cela aussi on l'a rejeté de la même manière la maturation des actes touche l'ātman, comporte tristesse et joie pour l'ignorant ; mais comme celui qui a la connaissance n'en est pas touché, elle n'est plus qu'apparence, comme les particularités dues à (la réflexion) dans une pierre précieuse, dans une lame d'épée, dans un miroir, etc. Il n'y a pas maturation (réelle) puisqu'elle ne donne ni joie ni aversion. C'est ainsi que l'a montré (la *Gītā*) « Qu'il reçoive bonheur ou malheur, il ne se réjouit ni n'éprouve de l'aversion (BG. 2 57). » De même

hension de la discrimination (de l'argent en tant que remémoré),
118. on a une activité différenciée. Et cette non-appréhension de la discrimination est due à une ressemblance. — Alors on devrait se mettre à agir aussi relativement à des choses que l'on n'a pas vues, mottes de terre, etc., du fait de la non-discrimination.

119. — Non, car on n'a pas d'idée de l'(argent) à propos de (choses comme une motte de terre). — Pas davantage quand il s'agit d'un morceau de nacre — Mais si. — Alors comment refuser une connaissance dont l'objet soit erroné ?

120. — (Il n'y a pas d'activité relativement à des choses comme une motte de terre) parce qu'on ne les a pas vues. — L'absence d'activité est la même pour un morceau de nacre. Car la forme (générale) sous laquelle on la voit n'est pas cause d'une activité.

121. — (Si,) à cause de la non-discrimination de ce qui est vu et de ce qui est remémoré — Sur ce point examinons ceci est-ce à partir d'une expérience de l'argent qui est connaissance de son identité (avec le morceau de nacre), ou bien (d'une expérience de l'argent) qui est absence de connaissance de sa non-identité (avec le morceau de nacre),
122. que l'on a une activité relative au (morceau de nacre) que l'on voit ? Dans la première hypothèse, il y a bel et bien une connaissance qui a un objet erroné. Dans la seconde, il n'y a pas de différence entre ce qui est vu et ce qui n'est pas vu, et ne servent à rien
123. ni le contact avec l'organe ni la vue (de la chose) : en effet ils ne servent que s'il y a surimposition (, donc connaissance erronée). Il ne saurait y avoir d'erreur de la perception visuelle pour ce qui n'est ni vu ni en contact (avec la vue).

Si ce n'était pas le morceau de nacre en contact avec la vue qu'il connaissait comme de l'argent, ou encore de l'argent, celui qui désire de l'argent ne serait pas incité à agir par le désir de le prendre relativement au morceau de nacre, parce qu'il n'y reconnaîtrait pas plus (138) de l'argent que dans une motte de terre, etc. Et cette activité ne peut être déclenchée relativement à l'argent remémoré, car le lieu où il se trouve n'est pas à proximité En effet, une chose peut bien se présenter à l'idée, elle ne pousse pas à agir celui qui la désire là où elle n'est pas à proximité.

— Encore une objection : grâce à l'idée d'argent que l'on a et à l'absence d'idée de sa non-proximité, on se met à agir relativement à (l'argent)

— Non, car c'est seulement en rapport avec le morceau de nacre que l'on se met à agir Or c'est seulement par rapport à lui que l'activité est fondée sur sa proximité ; et du fait que l'idée d'argent pure et simple est privée de sa discrimination comme souvenir, il devrait y avoir aussi bien activité relativement à autre chose, puisque cela ne ferait aucune différence dans la non-appréhension de la non-proximité.

— Autre opinion : quand il s'agit de choses qui se trouvent ailleurs, qui sont connues par perception avec leurs particularités,

l'absence d'activité vient de ce que l'on appréhende leur discrimination d'avec l'argent. Tandis que, lorsqu'il s'agit d'un morceau de nacre, comme on n'en connaît que l'aspect blanc et brillant qui lui est commun avec l'argent et que l'on n'a pas connaissance de ses particularités, on a une activité qui est due à la non-appréhension de sa discrimination d'avec l'argent qui est ramené à la pensée par un souvenir.

— S'il en était ainsi, il devrait aussi y avoir une activité relativement à des choses que l'on n'a pas vues, mottes de terre, etc., due à la non-détermination de leur altérité par rapport à l'(argent).

— Mais on n'arrive pas à l'idée d'argent quand il s'agit de telles (choses).

— Dans l'autre cas non plus ; ou si l'on y arrive, alors il faut admettre qu'il y a une connaissance erronée.

— Mais du fait même qu'on ne les a pas vues (il n'y a pas d'activité) : on n'est pas incité à agir relativement à des choses que l'on n'a pas vues

— Alors on ne devrait pas agir non plus relativement au morceau de nacre.

— Mais on voit la nacre sous sa forme générale.

— C'est vrai, mais cela ne suffit pas à déclencher l'activité de celui qui désire de l'argent. Quant à la forme de l'argent qui (suffirait) à cela, ce n'est pas elle qui sert à connaître (la nacre) · elle (ne sert) pas plus (à connaître) la nacre, quoique celle-ci soit en contact (avec la vue), que ce qui n'est pas en contact (avec la vue).

— On pourrait avoir cette opinion : à cause de la non-discrimination entre ce qui est vu et ce qui est remémoré, on se met à agir seulement par rapport au (morceau de nacre) qui est en contact avec la vue, non par rapport à autre chose.

— Sur ce point encore il faut examiner ceci y a-t-il connaissance d'une identité à partir de l'absence d'appréhension de la discrimination — c'est-à-dire de ce qui fait la discrimination —, et de la connaissance d'une proximité, puis à partir de là activité, ou bien y a-t-il (activité) simplement à cause de l'absence de connaissance de la différence ? Dans le premier cas, c'est la connaissance erronée (que l'adversaire refuse). Dans le second, il n'y a pas de différence entre ce que l'on voit et ce que l'on ne voit pas, ou entre ce qui est en contact et ce qui n'est pas en contact (avec la vue), puisque la non-appréhension de la différence est la même. Car ni le contact avec l'organe ni la vue (de la chose) ne servent à une non-appréhension ; ils ne servent que s'il y a surimposition de ce qui n'existe pas Une surimposition d'origine sensorielle n'est possible ni sur ce qui n'est appréhendé d'aucune manière ni sur ce qui n'est pas en contact (avec un organe)

124. Si la chose remémorée est différenciée de la chose perçue de par la connaissance même qu'on en a, d'où viendrait la non-discrimination ?
(139) Mais s'il en est autrement, alors celui qui, voyant les traits généraux (d'une chose),

125. se souvient d'une autre, devrait toujours avoir une connaissance erronée. Mais il n'en est pas ainsi car on constate qu'(il peut avoir) aussi une connaissance douteuse. — On pourrait croire que la connaissance douteuse surgit de la non-discrimination entre deux choses remémorées.

126. — Non, puisque l'on constate qu'il (peut y avoir) connaissance erronée aussi dans le souvenir de deux choses. — On discrimine ce qui est remémoré de ce qui est perçu grâce à la connaissance des traits particuliers.

127. — Non : en l'absence de cette (connaissance des traits particuliers), comment arriverait-on à l'idée d'une seule chose, quand on a le souvenir de deux, à partir de la connaissance même qu'on en a ? Pour celui qui se rappelle l'unité de la lune qu'il connaît bien et très clairement d'avance[1],

128. comment, selon vous, par un défaut comme la (maladie appelée) *timira*, aurait-il la perception erronée de la dualité ? Et celui qui désire boire de l'eau et porte son attention sur une coquille nacrée

129a ne devrait pas avoir de perception erronée (de l'argent) ; ou s'il en a une, ce devrait être de l'eau (et non de l'argent).

De plus, il faut que vous expliquiez ceci . ce que l'on se remémore est discriminé de ce que l'on voit par la connaissance même que l'on en a ou non ; (ou en d'autres termes,) la forme propre de la connaissance-souvenir est telle qu'elle la présente comme différente d'un objet de connaissance droite, ou bien (elle la présente) simplement dans sa forme propre Dans la première hypothèse, comment y aurait-il non-discrimination entre le souvenir et l'objet des sens, puisqu'ils se discriminent par la connaissance même qu'on en a ? Dans la seconde, il devrait toujours y avoir erreur à l'occasion d'un souvenir, car on ne discriminerait pas ce que l'on voit avec des traits généraux (seulement) du souvenir d'autre chose Or il n'en est pas ainsi, car l'on constate aussi qu'il peut y avoir doute (entre deux choses)

— Une opinion il y a erreur quand il y a souvenir d'une seule chose et que l'on ne fait pas la discrimination entre elle (et ce que l'on voit), tandis qu'il y a doute quand on se souvient de plusieurs choses, et non par non-discrimination d'une seule (chose remémorée)

— Non : même dans le cas où l'on se souvient de plusieurs choses, on peut constater une erreur. D'autre part, si l'objet remémoré est discriminé grâce à la connaissance des traits particuliers de l'objet perçu et non grâce à sa propre connaissance, alors, lorsque la connaissance des traits particuliers manque, et qu'il y a souvenir de deux choses, on ne devrait avoir qu'une connaissance douteuse, et non une connaissance erronée présentant une seule chose (, ce qui n'est pas le cas).

(1) *Prāgrūpam* du texte de Madras a été corrigé en *prāgrūḍham*, conformément au commentaire de Śaṅkhapāṇi qui glose le terme par · *prasiddham*

— Mais ce qui est rememoré est discriminé de par sa propre connaissance.

— C'est admettre la différence entre le souvenir et l'erreur. Alors, on l'a déjà dit, même si l'on se souvient de plusieurs choses, l'erreur peut venir d'un défaut particulier d'un organe sensoriel. On a déjà aussi montré ceci : même s'il ne voit que les traits généraux (d'une chose), celui qui a le souvenir d'une seule des possibilités (évoquées par les traits généraux) peut n'avoir ni doute ni connaissance erronée, parce que les défauts (des causes de sa perception) sont faibles. Aussi, en ce cas, ce qui est remémoré se trouve-t-il discriminé de par sa seule connaissance, et non par la détermination des traits particuliers de l'objet à percevoir. Dans ces conditions, d'où viendrait l'absence de discrimination entre le perçu et le remémoré ?

(140) De plus, pour celui qui se rappelle autre chose, à savoir l'unité qu'il connaît bien d'avance, l'erreur qui consiste à voir la lune double n'est pas produite par la non-discrimination de ce qui est remémoré. Elle ne l'est pas non plus par la non-discrimination d'une différence dans le fonctionnement de la connaissance ou de l'organe sensoriel, car ni l'un ni l'autre n'est perceptible ou objet de souvenir Celui qui applique son attention à une coquille nacrée et qui désire boire de l'eau ne devrait pas avoir la perception erronée, ou alors il devrait voir faussement de l'eau si la chose remémorée n'est pas discriminée de par sa propre connaissance.

129b D'autre part, toute connaissance erronée n'est pas nécessairement fondée sur une ressemblance.

130 On observe des perceptions erronées de jaune à propos de blanc et d'amer à propos de doux. Si cela était dû à une ressemblance quelconque, on aurait en ce cas toutes les perceptions erronées possibles.

131 C'est pourquoi il y a une détermination régulière des erreurs due à la différence de capacité des défauts des sens, et non une régularité de l'erreur qui serait une non-appréhension due à un défaut.

Si l'erreur vient d'une perception visuelle et d'un souvenir semblables, comment a-t-on la perception erronée du jaune quand il s'agit de blanc, et la perception erronée d'amer quand il s'agit de doux ? Si c'était quand on devient conscient de la bile intérieure, on devrait l'avoir même sans faire fonctionner l'organe sensoriel externe, car ce qui se trouve dans l'œil est invisible comme le collyre ou la couleur noire de l'(œil). Si c'était à cause d'une ressemblance quelconque, il s'ensuivrait que l'on aurait des perceptions erronées de toutes sortes C'est pourquoi la production d'une perception erronée est déterminée de façon régulière par la différenciation dans la capacité des défauts des sens. Tandis que si c'était une simple non-appréhension qui constituait l'opération d'un défaut, il ne pourrait y avoir aucune régularité dans la détermination de l'erreur de perception due par exemple à un défaut tel que la jaunisse. Car (cette régularité) n'est pas conditionnée par une ressemblance, puisque l'on constate la perception erronée même sans ressemblance.

132. Du fait que l'on se souvient de traits particuliers, il n'est pas vrai non plus qu'on ne les appréhende pas, même dans le souvenir ; d'autre part, ce n'est pas à cause d'un lieu et d'un temps particuliers que la chose remémorée est discriminée.

133. Ce que l'on a connu dans plusieurs lieux n'est pas discriminé par là. Même la connaissance que c'est un souvenir est autre que le souvenir, on l'a déjà dit.

134. Le (caractère de souvenir) n'est pas établi sans un effet différent de l'effet d'un moyen de connaissance droite. D'autre part, à supposer qu'il y ait discrimination du souvenir, il peut y avoir erreur dans la reconnaissance.

135. — Mais (il y a erreur) quand un objet[1] est éprouvé comme proche alors qu'il n'est pas à proximité. — S'il en est ainsi, le souvenir non discriminé doit avoir un objet erroné (, ce que vous n'acceptez pas)

136. Si le manas n'est pas défectueux, il n'est pas vrai que l'on n'appréhende pas la non-proximité. Car, on l'a déjà dit, c'est un défaut dans les organes des sens qui est la cause de sa non-appréhension.

(141) 137. (Sinon), on l'a déjà montré, il n'y aurait pas de détermination régulière de l'activité. Et, selon cette façon de voir, il s'ensuivrait que toutes les connaissance sont fausses.

138-139a En effet, il n'y a aucune connaissance qui appréhende l'objet dans sa totalité. De même, quel est celui dont l'ātman nie les perceptions erronées qu'il a d'une double lune, etc., et qui continuent d'exister alors même qu'il sait faire la discrimination (voulue) ?

— Autre opinion : ce qui est remémoré est discriminé de par la connaissance même qu'on en a , mais parfois, comme dans la perception, on n'appréhende pas les traits particuliers, aussi ne fait-on pas la discrimination avec la (perception) Tandis que, s'il y a appréhension des traits particuliers, il n'y a pas non-discrimination, même si l'on ne voit que les traits généraux dans ce qui est en contact avec l'organe sensoriel. Grâce à quoi on peut se souvenir de deux possibilités et ne pas avoir de doute, ou encore se souvenir d'une chose et n'avoir ni doute ni erreur.

— Même dans ces conditions, il ne devrait pas y avoir d'erreur dans le cas où l'on se souvient de deux choses, et il n'y a pas non-appréhension des traits particuliers du souvenir (comme tel) puisque l'on se souvient des traits particuliers.

— Mais l'objet que l'on se remémore est discriminé par un lieu et un temps particuliers ; dans (la perception erronée) on n'appréhende pas la différence de lieu et de temps

— Non, car on sait qu'une chose dont on a eu connaissance dans une infinité de lieux et de temps différents et que l'on a connue (en particulier) dans le lieu même (où l'on en perçoit une actuellement) est discriminée de celle que l'on voit. Et cela ne peut être dû aux lieux et temps différents car il est impossible de se souvenir d'une infinité ,

(1) *Avyartho* est évidemment une coquille typographique pour *apyartho*.

d'ailleurs quand elle a été connue dans le même lieu, il n'y a pas de différence de lieu.

— Alors la non-discrimination vient de la non-appréhension du caractère remémoré (de la chose), et la discrimination vient de la connaissance de ce caractère remémoré. C'est pourquoi ce sont les connaissances de l'argent, etc., dépourvues de la connaissance qu'il s'agit d'un souvenir qui sont causes d'une perception erronée.

— C'est donc que le souvenir est parfaitement complet ; il n'y a rien de son objet qui ne soit appréhendé par lui et, de lui-même, il discrimine son objet propre de ce qui est objet de la perception. Si bien qu'il n'y a pas non-discrimination entre le perçu et le remémoré puisque la connaissance que c'est un souvenir est autre que le souvenir, et c'est elle qui fait la discrimination entre percevoir et se souvenir. Il faut alors se demander si le souvenir discrimine son propre objet ou non. S'il le discrimine, alors il n'y a pas d'erreur (possible). S'il ne le discrimine pas, alors, on l'a déjà dit, il devrait y avoir (toujours) erreur quand on voit les traits généraux (d'une chose) et que l'on se souvient d'une autre

— Non (pas toujours), grâce à la discrimination que c'est un souvenir

— Elle-même ne saurait exister si le souvenir, de lui-même, n'est pas discriminateur[1]. Car une connaissance n'étant accessible que par son effet, on doit inférer sa différence des traits particuliers de son effet. Si l'effet du souvenir n'était pas discriminé de l'effet d'un moyen de connaissance droite, qu'est-ce qui parviendrait à discriminer le (souvenir) ? Et même si l'on discrimine le souvenir, on observe une erreur dans la reconnaissance (qui fait dire) : « c'est le même » D'autre part, il n'y a pas non-discrimination de la perception; puisque les deux sont discriminées par la discrimination d'une (des deux choses), et que la non-discrimination vient de la chose remémorée, c'est le souvenir qui devrait être erroné, non la perception. Aussi l'absence de discrimination ne vient pas de la suppression de (la connaissance réfléchie) du souvenir

(142) — La non-discrimination, c'est la connaissance d'une chose qui n'est pas à proximité comme étant à proximité.

— Il s'ensuit alors que le souvenir a un objet erroné.

— (Mais non), car c'est à cause de la non-appréhension de la non-proximité.

— Soit, pour ce qui est d'une connaissance que l'on a en rêve, mais non pour une erreur produite par les sens ; car à ce moment-là le manas n'est pas défectueux et une non-appréhension a pour cause le caractère défectueux (d'un sens). D'autre part, on l'a déjà dit, s'il en était ainsi, il n'y aurait pas de détermination régulière de l'activité. Et s'il y avait erreur quand on n'appréhende pas une partie

(1) Le texte est celui que suppose Śaṅkhapāṇi · *svayam avivecakatve na syāt* au lieu de *avivecakatvena syāt* (Madras)

quelconque d'une chose qui se trouve appréhendée, toute connaissance serait erronée Car aucune connaissance n'a pour objet une chose en sa totalité. Enfin l'on constate que, même si l'on a la connaissance de la discrimination par un autre moyen de connaissance droite, la (vue) de la lune double, la confusion des directions de l'espace, etc. continuent. C'est donc que l'erreur n'est pas une simple non-appréhension.

139b La connaissance qui consiste en la négation de (l'idée) résultante se forme quand (la première) est acquise.

140. Or ce n'est pas une non-appréhension qui l'acquiert, car c'est une (pure) absence ; c'est une idée erronée qui l'acquiert. Des deux connaissances de l'argent et de la chose en contact avec la vue,

141. il n'y a pas (simple) négation des objets qu'elles amènent (à la pensée) Et cette connaissance (négatrice) n'annule pas simplement une non-appréhension.

142. Car de cette manière toute connaissance serait telle (i e négative), car, de par sa production[1], elle est annulation d'une non-appréhension — Cette (connaissance) est la connaissance de la discrimination, non l'idée qui nie (la première connaissance) résultante

143. — Celui qui dit cela refuse par son entêtement sa propre connaissance L'idée de la discrimination, que ce soit de manière successive ou simultanément, n'est pas de cette sorte.

144. (L'idée négative) ne saurait exister que si la conscience de l'unité (entre les deux choses) était acquise, et non s'il y a (simplement) non-élucidation de la différence. Celui qui se rappelle l'argent et qui, de la chose en contact avec la vue

145. ne voit que les traits généraux, ce n'est pas ainsi (i e par une idée négatrice) qu'il peut, d'abord ne pas remarquer que (l'objet en contact avec la vue) est discriminé de l'argent, puis ensuite faire la discrimination et avoir la connaissance (de la nacre). Quand il y a perception des traits généraux,

146. il n'y a pas obligatoirement connaissance douteuse en l'absence d'un souvenir comportant deux possibilités Si, à cause de la non-appréhension de la discrimination, et de la conscience de la proximité dans le temps,

147. (une chose) apparaît comme étant l'autre, alors, il y a acquisition (positive de l'idée d'argent), et par conséquent il faudra accepter une appréhension erronée (et non une simple absence d'appréhension) Ou bien c'est une non-appréhension qui en est la cause, ou bien c'est l'appréhension d'une proximité

148 privée du refus de l'appréhension d'une différence avec la forme de la chose existante Si l'on n'accepte pas cette connaissance erronée, alors l'erreur est fondée sur la non-appréhension,

(1) *janma na* (Madras) a été corrigé en *janmanah*, leçon donnée par Śaṅkhapāṇi et glosée par *utpatteh*.

(143) 149a (auquel cas) il vaut mieux dire qu'elle est appelée du même nom : la non-appréhension est fondée sur la non-appréhension.

L'idée consistant en une négation de (la première idée) résultante : « ceci n'est pas de l'argent », ne se forme pas s'il y a non-appréhension, puisqu'il n'y a rien (de positif) qui résulte (d'une non-appréhension) : de fait, une non-appréhension ne donne aucune (idée) résultante, puisqu'elle est une absence. Tandis que si c'est une connaissance erronée qui fait voir le caractère de l'argent — qui n'y existe pas — dans ce qui est à proximité (de la vue), ou bien la proximité de l'argent, elle donne une (idée) résultante.

— Mais il y a bien deux connaissances . celle de l'argent et celle de la chose qui se trouve sous les yeux ; ce sont elles qui donnent (l'idée) résultante.

— C'est vrai, mais les deux (objets) qu'elles amènent à (la pensée) ne peuvent donner l'idée de la négation. Quand nous disons « Ceci n'est pas de l'argent », nous n'avons pas l'idée de l'argent seulement, ou de la chose en contact avec la vue seulement comme rejetée, mais plutôt (l'idée) que ce qui est en contact avec la vue n'est pas de l'argent ou que l'argent n'est pas en contact avec la vue. Et la non-appréhension de ces deux idées ne fait rien acquérir, précisément parce qu'elle est non-appréhension C'est pourquoi, afin d'acquérir un objet à nier, il faut prendre en considération la connaissance erronée. Et quand on dit « ceci n'est pas (de l'argent) », on ne se borne pas à arrêter une non-appréhension, car il s'ensuivrait que toutes les connaissances ont cette même forme : toutes les connaissances naissent en annulant une non-appréhension, et l'on a là une connaissance pure et simple de la discrimination, non (une connaissance) consistant à nier (l'idée) résultante : voilà ce que peut dire celui qui se conforme à sa propre connaissance En effet, on n'a une idée de cette sorte (i.e une idée annulant une idée préexistante et erronée) ni quand on appréhende l'argent et le morceau de nacre comme discriminés simultanément, ni quand (on les appréhende comme discriminés) successivement

— Mais on devrait avoir une (idée) de cette sorte quand on appréhende les deux (choses) comme non-discriminées.

— (Oui), elle est possible si l'on appréhende les deux choses comme non-discriminées[1] parce qu'alors elle consiste à nier la non-discrimination ; mais s'il y a non-appréhension des deux choses comme discriminées, alors elle est impossible parce que rien (de positif) n'est acquis par là. De plus il arrive parfois ceci . quelqu'un se souvient de l'argent et voit seulement les traits généraux de la chose qui est en contact avec sa vue , il n'appréhende pas la discrimination (de cette chose) d'avec l'argent, puis, grâce à une (plus grande) clarté de la vue, il la connaît. La connaissance qu'il a alors

(1) Le texte de Madras a été mal ponctué Il faut lire *yuktāviviktayor*. . c'est-à-dire *yuktā aviviktayor*

n'est pas de cette sorte (i.e. elle ne nie pas la non-discrimination), puisqu'il n'y a pas eu appréhension de la non-discrimination

— Mais s'il n'y a pas connaissance erronée dans la perception des traits généraux, il doit y avoir doute, et la certitude qui met fin au (doute) est précisément de cette sorte.

— Cela n'est pas correct : en effet, en l'absence d'un souvenir à deux possibilités, il n'y a pas de doute, même quand on ne perçoit que les traits généraux (d'une chose) ; ni non plus de connaissance erronée, car on a simplement l'idée d'un aspect brillant dans ce qu'on a devant les yeux et le souvenir de l'argent. Et l'on ne connaît ni l'altérité des deux, ni leur unité · dans ce cas la connaissance de la discrimination ne peut avoir cette forme (d'une négation de la non-discrimination), car on n'a pas eu l'idée de leur unité.

— Autre opinion : à partir de la non-appréhension de la discrimination et de la connaissance d'une proximité dans le temps, ou bien c'est l'argent qui apparaît comme étant ce qui est en contact avec la vue, ou bien c'est ce qui est en contact avec la vue qui apparaît comme de l'argent : grâce à quoi il y a acquisition (d'une idée) et, par conséquent, sa négation devient possible.

— Alors on a accepté la connaissance erronée elle n'est rien d'autre que le fait de faire apparaître une chose comme étant ce (144) qu'elle n'est pas Sans doute, elle devra avoir pour condition l'absence de connaissance de ce qu'est (la chose), car elle ne se produirait pas si l'on connaissait ce qu'est (la chose) : ce serait contradictoire. Cependant, c'est seulement la connaissance de la proximité qui la fonde et l'appréhension de la discrimination est ce qui nie celle-ci, tant que (la discrimination) n'est pas appréhendée, c'est elle seule, (la connaissance de la proximité de l'argent), libre de toute négation, qui est cause (de la connaissance erronée), non l'absence (d'appréhension). D'ailleurs si l'on n'accepte pas la connaissance erronée, dire que l'erreur est fondée sur une non-appréhension, c'est dire que la non-appréhension est fondée sur une non-appréhension . belle explication ! D'autre part, dans le rêve, en l'absence d'une seconde (chose à connaître), d'où vient la non-discrimination ? Quand ce qui n'avait pas été discriminé comme remémoré est ensuite discriminé comme tel, la connaissance de nouvelles propriétés dans l'objet auquel on a (réellement) accès est ce qui annule la (connaissance) précédente et la convainc d'erreur.

149b Quant à la contradiction avec la connaissance dont parle (l'adversaire), elle est de sa faute,

150a car on a l'idée que « cette chose blanche est de l'argent » en tant que les (deux termes) ont une référence objective commune.

Étant donné que l'on connaît la chose blanche comme de l'argent en tant que les (deux termes) ont une référence objective commune, la contradiction avec la connaissance s'attache à l'adversaire et c'est lui-même qu'il doit blâmer, car on n'a pas le moyen de supposer validement une différence dans la connaissance.

150b Quant au manque de confiance en ce que l'on connaît, il est annulé par la connaissance elle-même.

151. La (connaissance) ne perd pas sa capacité à cause d'une concomitance variable (avec son objet réel), quand on obtient son effet. C'est l'effet seul, quand il s'agit du fait d'être objet de connaissance droite, qui n'est pas obtenu du fait d'une concomitance variable.

Quant au manque de confiance qui ferait croire d'un objet dont on acquiert la connaissance qu'il pourrait aussi bien être autre chose, la connaissance même qui détermine correctement qu'il est bien ainsi l'empêche de se produire. En effet : pour faire cesser le manque de confiance c'est précisément une connaissance de cette sorte qui est requise, et elle existe. Il n'est pas logique de dire que la connaissance n'est pas capable d'être moyen de connaissance droite à cause d'un défaut de concomitance, car la détermination correcte, qui est l'effet d'un moyen de connaissance droite, est établie par la forme même de la connaissance, et c'est grâce à cette détermination correcte que (la connaissance) est moyen de connaissance droite ; elle ne dépend pas pour cela d'une concomitance variable ou invariable : en l'absence de la (détermination correcte), la fumée, par exemple, malgré sa concomitance invariable (avec le feu), n'est pas moyen de connaissance droite, tandis que la vue, malgré sa concomitance variable avec le blanc, le non-blanc, etc. en est le moyen de connaissance droite, s'il y a (détermination correcte). La concomitance variable n'est nulle part observée comme une cause d'annulation, à la manière d'un défaut qui porterait atteinte au caractère de moyen de connaissance droite, puisque la vue, par exemple, dont la concomitance (avec ses objets) est variable, est un moyen de connaissance droite.

— Mais si, l'on observe que la concomitance variable porte atteinte au caractère de moyen de connaissance droite, par exemple dans le fait d'être un objet de connaissance droite, dans le fait d'être debout etc.

— Non, cela n'est pas correct, car là l'absence du caractère de (145) moyen de connaissance droite ne vient pas d'une concomitance variable, mais plutôt de l'absence de l'effet, qui est la détermination correcte ; l'absence de ce dernier vient de l'absence de cause. La détermination correcte de l'objet signalé en effet vient d'un signe qui lui est invariablement concomitant ; mais quand la concomitance invariable n'est pas cause, alors, même s'il y a concomitance variable, en présence d'une détermination correcte, le caractère de moyen de connaissance droite n'est pas contesté. Pour les organes des sens, la connaissance qui est condition de détermination correcte est uniquement de ce type, et non du type du signe (de l'inférence). D'autre part, la concomitance variable ne porte pas atteinte au caractère de moyen de connaissance droite en produisant une connaissance douteuse, car lorsque (l'objet) est déterminé correctement, le fait qu'il soit de deux sortes (possibles) n'est pas cause de doute : quand on est sûr qu'il s'agit d'un poteau, on n'hésite plus sous prétexte qu'il

est debout (comme un homme) ; c'est par sa production même que la connaissance détermine l'objet, quant à celle qui ne détermine pas, elle ne relève pas de cette discussion[1]. Dans ces conditions, du fait même qu'elle est détermination, on nie qu'elle soit non-détermination. En revanche, c'est précisément celui qui recherche la concomitance invariable de la connaissance pour pouvoir se fier à elle qui ne pourra s'y fier, car on ne peut se fier même à la connaissance de la concomitance invariable en effet, si cette dernière n'a pas sa propre concomitance invariable déjà établie[2], elle n'est pas cause de confiance en elle-même ni dans les autres connaissances, et si l'on doit l'établir par une autre connaissance, on a une régression à l'infini. De plus si ce n'est pas la forme même de la connaissance qui donne confiance en l'objet, celui-ci n'étant pas établi, avec quoi devra-t-on appréhender la concomitance invariable de la connaissance ? D'ailleurs la concomitance invariable aussi est donnée par la forme même de la connaissance, car lorsqu'il y a connaissance erronée, cette (forme) se trouve contredite Puisqu'il en est ainsi, c'est elle-même qui établit l'objet, et la concomitance invariable est inutile. L'on a déjà dit d'autre part que la concomitance variable ne portait pas atteinte au caractère de moyen de connaissance droite.

152 De plus, ce qui est considéré comme cause de la discrimination dans (l'hypothèse) de la non-appréhension n'est pas rejeté sous peine de sanction dans la théorie de la connaissance erronée

153. Les défauts (des organes sensoriels) ne sont pas causes d'une supériorité ils portent atteinte à la capacité de (produire) l'effet. La distinction entre l'appréhension et la non-appréhension devrait donc venir d'eux, de leur présence et de leur absence

154. Le dommage causé est encore plus grand dans (l'hypothèse) de la connaissance erronée l'effet désiré se trouve empêché et la (connaissance) erronée se produit.

155 C'est pourquoi ici aussi la discrimination se produit selon la présence ou l'absence des (défauts) Mais en l'absence d'un défaut, comment la crainte d'une non-appréhension est-elle écartée (selon votre doctrine) ?

(146) 156. Car un effet n'est pas obligatoirement présent si sa cause est présente. Et dans ces conditions, la perception, qui est un effet, devrait être inférée de sa cause (, à savoir l'organe sans défaut)

157a Tandis que dans (l'hypothèse) de la connaissance erronée, il est logique de n'avoir pas de résultat (à savoir l'erreur) si la cause est absente (à savoir le défaut d'un organe).

(1) Allusion au premier exemple allégué plus haut par le pūrvapakṣin *prameyatva*, « le fait d'être objet de connaissance droite », ne peut servir de *hetu* dans une inférence destinée à établir le caractère éternel — *nitya* — de *śabda* Ce *hetu* ne détermine rien et n'est donc pas un *hetu*, puisqu'il serait présent même si *śabda* n'était pas *nitya*.

(2) On a adopté la variante donnée en note par l'édition de Madras et qui seule est cohérente avec le contexte : *asiddhāvyabhicāram*

Que ce soit (dans l'hypothèse) de l'appréhension ou dans celle de la non-appréhension, l'absence et la présence d'un défaut comme moyens de discrimination ne sont pas écartées sous peine de sanction. Dans (l'hypothèse) de la connaissance erronée, les causes d'erreur sont encore plus dommageables puisqu'elles empêchent l'effet souhaité et qu'elles produisent la (connaissance) erronée. D'autre part, (dans votre doctrine), même si les sens ne présentent pas de défaut, la crainte d'une non-appréhension ne cesse pas (pour autant), puisque l'effet n'existe pas obligatoirement même quand la cause existe. Et l'on inverserait (le raisonnement) : on inférerait la connaissance perceptive de sa cause (l'organe sans défaut)[1]. Tandis qu'en réalité on infère l'existence de la cause à partir de son effet comme raison et qu'inversement il est logique d'inférer l'absence de l'effet qu'est l'erreur de l'absence de défaut (des organes), puisqu'en l'absence de sa cause l'effet n'est pas produit.

157b De même que l'on aboutit à une absence de support objectif (dans la connaissance erronée) en lui donnant une autre configuration,

158. de même aussi, dans votre (hypothèse) de la non-appréhension, puisqu'on ne lui donne pas la forme propre (de l'objet) (dans les deux cas) on donne également une certaine (configuration). — Mais il n'en est pas ainsi (dans notre thèse) pour ce qui est de (l'absence de support)

159. — Pour l'autre aussi, c'est la même chose pour ce qui est de (l'absence de support). — Si telle est la situation de la (connaissance erronée), toutes les connaissances devraient être dans le même cas — Il en serait de même pour vous, même quand il y a appréhension (de la discrimination).

160. De même que le fait (pour l'objet) de n'être pas cause de la (connaissance erronée) fait soupçonner qu'il n'est pas cause de la connaissance correcte, de même, le fait de n'être pas cause qui aura été élucidé (par vous) dans la non-appréhension, (on le soupçonnera) aussi dans l'appréhension.

161a Que (l'objet) soit cause de par la connaissance même, c'est la même chose aussi pour nous.

De même que (la connaissance) perd son support objectif quand ce qui est en contact avec la vue apparaît avec une autre configuration, de même aussi dans la non-appréhension, puisque le fait de ne pas donner (à la chose en contact avec la vue) sa forme propre est le même.

— Mais, comme un aspect général (de l'objet) garde sa configuration propre, alors certaines choses en contact avec la vue sont appréhendées avec leur forme propre ; donc, même s'il y a quelque chose que l'on n'appréhende pas, il n'y a pas (pour autant) absence de support objectif.

(1) On lit *pratyaksasamvittir* — au lieu de *pratyakṣāsamvittir* — (Madras), en accord avec le commentaire de Śaṅkhapāṇi.

— C'est la même chose (pour nous aussi), puisque, même s'il apparaît une autre configuration, certains aspects apparaissent avec (147) leur configuration propre.

— Mais dans (l'hypothèse) de la non-appréhension, on n'a pas besoin que ce qui est en contact avec l'œil soit le support objectif

— L'autre non plus précisément n'en a pas besoin dans la connaissance erronée. Cela a même été dit . « C'est pourquoi la connaissance qui accède à une chose comme étant autre que ce qu'elle est, est sans support objectif, et elle a pour support une non-existence (ŚV. *nirālambanavāda* 117b-118a). »

— Mais puisque, dans la connaissance erronée, ce qui est en contact avec la vue n'est pas le support, on soupçonnera qu'il n'y a pas de support objectif non plus dans les autres (connaissances).

— Même soupçon aussi dans la non-appréhension. En effet : l'indépendance que l'on constate dans la connaissance erronée par rapport à la nature propre de la chose en contact avec la vue, on la soupçonne aussi dans la connaissance correcte du fait qu'elles sont l'une et l'autre du genre « connaissance » ; de même, dans la non-appréhension, une chose, quoiqu'en contact avec la vue, n'est pas perçue intégralement, si bien qu'elle n'est plus support objectif mais devient cause d'un souvenir semblable : on constate donc aussi l'absence de support objectif. Comment ne la soupçonnera-t-on pas même dans les cas d'appréhension ?

— Parce que là il n'y a pas de défaut (des organes).

— C'est la même chose aussi dans la connaissance erronée D'ailleurs la (connaissance) dont le support est changé n'est pas sans support objectif et la vue n'est pas prise pour support même de façon erronée. Ce que veut dire (le mot) « support objectif », c'est le fait que la nacre est susceptible d'être maniée comme de l'argent. De fait, celui qui a envie de l'argent prend la (coquille nacrée). Pour une cruche non plus, être le support de la connaissance qu'on a d'elle n'est rien d'autre que d'être susceptible d'être maniée (comme telle) dans le cas de la (connaissance correcte), puisque la connaissance ne prend pas la configuration de l'objet (externe). Dans la (connaissance erronée) la coquille nacrée ne sert pas de support à la connaissance de l'argent de par sa forme propre, puisqu'il n'y a pas d'activité fondée sur cette dernière, mais par la forme de l'argent, puisqu'il y a une activité (qui consiste) à prendre la (coquille), fondée sur celle-ci.

Quoique l'injonction soit tout entière relative à une action, quelqu'un avance, en faveur de l'établissement de la forme propre d'une chose :

161b — De même que l'écrasement, l'aspersion (du riz) etc sont faits en vue de la substance (écrasée et aspergée),

162. de même la connaissance est en vue d'une substance de par sa nature et parce qu'elle a l'ātman pour objet. — A supposer qu'il en soit ainsi, d'où concevez-vous que l'on pourrait établir la forme de l'objet désiré ?

163. — La parole repose tout entière là-dessus : qu'il faut effectuer la connaissance qui a cela pour but. Et quel autre but que de faire apparaître la forme propre de l'objet à connaître aurait la connaissance ?

164. Il n'est d'ailleurs pas logique de supposer un (effet) invisible quand il (148) y en a un visible. Aussi, de même que par l'injonction de l'aspersion, par exemple, on accède à la connaissance que, dans le riz,

165a une disposition invisible (se produit), de même, par l'injonction de la connaissance, c'est à la forme de l'ātman (que l'on accède).

De même que l'écrasement, l'aspersion, etc., de par leur forme même, sont faits en vue d'une substance et que, d'ailleurs, la substance est indiquée comme leur objet par l'accusatif, de même aussi la connaissance de par sa forme propre est en vue d'autre chose, et comme l'ātman est indiqué comme son objet, elle est faite en vue de l'(ātman). De là vient que l'injonction, tout en s'appliquant à la connaissance, a un rapport direct à la forme de l'ātman et ne s'achève pas simplement avec la connaissance · en effet, en introduisant l'idée que la connaissance doit être effectuée en tant qu'elle a la forme de l'ātman pour but, elle fait référence à la forme de l'ātman de par la prescription même de la connaissance.

— Objection · supposons admis que la connaissance ait pour but l'ātman Mais il faut dire (maintenant) quel est le moyen de connaissance droite de cet ātman sous la forme de « ce qui est dépouillé de tous les maux », etc. La parole, elle, s'achève avec le fait qu'il faut effectuer la connaissance de l'ātman qui est de telle sorte ; elle dit « on doit effectuer la connaissance relative à l'ātman qui est de telle sorte », mais non · « L'ātman est de telle sorte. »

— Réponse (du pūrvapaksin) : une (connaissance) qui ne ferait rien ne pourrait être prescrite avec cela pour but, et l'acte de connaître n'a pas d'autre fruit que d'avoir conscience de la forme de l'ātman. Et celle-ci étant constatée, il n'y a pas à supposer autre chose qui serait invisible. L'injonction de l'aspersion «il asperge le riz» (cf. Āp Śr sū 1 1 9 1) introduit l'idée d'une disposition invisible (effectuée) dans le riz, quoiqu'elle s'applique à l'aspersion, sinon il ne serait pas logique que l'aspersion doive être faite avec le riz pour but, car l'aspersion, ne faisant rien au riz, ne pourrait être faite en vue du riz · ainsi établit-on l'existence d'une disposition invisible à partir de l'injonction elle-même. Ou encore, (l'injonction) « celui qui désire le ciel doit sacrifier » (introduit l'idée d'une disposition invisible) ; sinon, l'idée que celui qui désire le ciel doit faire le sacrifice ne serait pas logique si le sacrifice n'était pas un moyen (d'obtenir) le ciel. S'il était prescrit sans en être le moyen, alors la prescription ne s'adresserait pas à celui qui désire le ciel, et même si on l'exécute ce n'est pas celui qui désire le ciel qui l'exécutera. Ainsi, à partir de l'injonction, quoiqu'elle s'applique à l'action, la parole introduit l'idée d'une relation de but à moyen de réalisation De même l'injonction est ce qui éveille à la forme de l'ātman, quoiqu'elle s'applique à la connaissance la

prescription de la connaissance relative à l'ātman qui est de cette sorte n'est pas logiquement possible si, par cette connaissance, on a l'idée de l'ātman comme n'étant pas de cette sorte.

165b — On a déjà répondu à cela puisque l'on a montré que même par ce qui n'est pas la forme (de l'objet réel)

166. la connaissance est révélante. Sinon, cette injonction n'aurait pas de fruit. La résorption (des formes) n'est pas à faire cesser comme leur projection qui est cause de douleur.

(149) 167. Or il n'y aurait pas de différence entre résorption et projection s'il y avait simplement non-appréhension. — Mais si ce qui n'est pas la forme (de l'objet) apparaît, il faudra supposer un fruit invisible.

168. Tandis que si c'est la forme (de l'objet) qui apparaît, alors le fruit est visible et consiste en la réalisation même de la (forme de l'objet réel). — (Une chose) n'a pas un but visible du simple fait que quelque chose est vu : encore faut-il que cette chose soit conforme au bien de l'homme.

169. Que ce soit la forme ou ce qui n'est pas la forme (de l'objet) qui apparaisse, la nature du (bien de l'homme) n'en est pas différenciée. De même donc que, lorsque la connaissance fait apparaître la réalité qui est vacuité de tout déploiement (de formes),

170. on quitte douleurs, actes et peines, ainsi devrait-il en être quand ce qui n'est pas la réalité (apparaît). Cela devrait être ici le cas logiquement, puisqu'il n'y a pas de contradiction avec la perception et les autres (moyens de connaissance droite)

171a et que les injonctions d'actes ne sauraient avoir un objet métaphorique.

Par l'injonction de la connaissance ayant l'ātman pour objet on sait seulement ceci · que par la connaissance l'(ātman) apparaît, qu'il en est le support objectif et qu'il devient susceptible de (donner lieu) à une activité. D'autre part, on constate qu'un (objet) peut apparaître avec sa forme propre ou avec une autre forme · la coquille nacrée (apparaît) comme de l'argent. Cela est déjà acquis, et l'on n'a pas là une simple non-appréhension mais une connaissance erronée. Or s'il est possible (de connaître) l'(ātman) des deux manières, pourquoi faudrait-il admettre nécessairement qu'on y accède dans sa réalité et non qu'on le connaît comme ce qui n'est pas lui ? Sinon, l'injonction de la connaissance de l'ātman n'aurait pas de fruit elle a pour but évidemment la résorption de ce qui n'est pas la forme de l'ātman, car il est d'expérience que l'on accède à la connaissance d'une chose par la résorption de ce qui n'est pas elle-même. Or si l'ātman n'apparaissait pas sous la forme du déploiement des noms-et-formes, qu'est-ce qui aurait à être résorbé ?

— Autre opinion · l'inconnaissance est de deux sortes : celle qui voile la lumière et celle qui projette ; celle qui projette relève du rêve et de la veille, celle qui voile, et qui consiste en résorption, relève du sommeil profond. Le fruit de l'injonction de la connaissance, c'est la cessation de l'inconnaissance qui voile.

— Non, car la cessation de l'inconnaissance qui voile n'est pas recherchée par l'homme comme celle de (l'inconnaissance) qui projette : c'est en effet cette dernière qui consiste en douleurs de toutes sortes. Tandis que la résorption, qui est à maintes reprises célébrée par la Révélation comme béatitude puisqu'elle fait cesser les douleurs de toutes sortes, devrait au contraire être recherchée. De plus, pour celui qui n'accepte pas la connaissance erronée, il ne saurait même pas y avoir de différence dans l'inconnaissance puisque dans les trois états, il n'y aurait que pure et simple non-appréhension. Aussi la non-appréhension et l'appréhension erronée sont les deux inconnaissances qui sont distinguées comme étant en relation de cause à effet et toutes deux relèvent du rêve et de la veille ; tandis que (l'inconnais-(150) sance) qui est cause et consiste en non-appréhension relève du sommeil profond : c'est ainsi que la division à l'intérieur de l'inconnaissance peut se faire. Cela a été dit : « On considère que la conscience de veille et celle du rêveur sont liées aux deux (inconnaissances), celle qui est effet et celle qui est cause. Quant à la conscience connaissante (celle du sommeil profond), elle est liée à (l'inconnaissance)-cause. Ni l'une ni l'autre ne se réalise dans le quatrième (état) (Māṇḍ kā. 1 11). »

— La différenciation se fait autrement, par la non-appréhension et l'appréhension non-correcte : celle qui voile et consiste en non-appréhension relève du sommeil profond, l'appréhension non-correcte relève des deux autres (états). En effet : si l'on appréhende une chose indifférenciée et non localisée, comme on ne l'appréhende pas telle qu'elle est, elle apparaît comme séparable.

— Non, cela ne convient pas : s'il y a simplement appréhension non-correcte, il s'agit ou bien d'une faible intensité de la connaissance, ou bien d'une appréhension (de la chose) sous un certain aspect, non en sa totalité. Maintenant, la connaissance faible existe quand (la chose) est éloignée ou trop petite, et c'est alors une connaissance des traits généraux, non une inconnaissance. D'autre part, il n'y a aucune connaissance qui appréhende l'objet en sa totalité, si bien qu'il en résultera que toute connaissance est fausse. Même s'il y a non-appréhension de la non-différence, du fait que l'on ne connaît pas (non plus) la différence, il n'y a pas à faire cesser (cette non-appréhension) par la connaissance : évidemment ce n'est pas la non-appréhension de la non-différence que l'on doit faire cesser car ce n'est pas elle qui fait du tort. Mais c'est la différence qui est le siège des douleurs de toutes sortes.

— Mais l'appréhension non-correcte fait apparaître comme séparé ce qui, de soi, n'est pas séparé.

— Alors vous avez accepté la connaissance erronée : le non-séparé paraît séparé.

— Et si l'on disait : nous ne disons pas qu'il paraît séparé, mais plutôt qu'il paraît comme s'il était séparé ?

— Que veut dire ce « comme si » ?

— De même que ce qui est séparé paraît sans que l'unité paraisse, de même aussi la réalité de l'ātman, bien qu'elle soit une, paraît sans que son unité soit appréhendée.

— Il y a donc appréhension sous un certain aspect, et non-appréhension en sa totalité, comme on l'a dit : et c'est à propos de l'(ātman) qu'on l'a dit.

— Mais c'est comme s'il paraissait, mais il ne paraît pas.

— Que veut dire cette comparaison appliquée à l'apparition ?

— Qu'elle déclenche une activité fondée sur elle-même.

— S'il y a une activité fondée sur elle, alors elle est apparition l'effet (i.e l'activité) ne se produirait pas si la cause était absente.

— On croit appréhender l'état séparé alors qu'on a seulement la non-appréhension de la non-différence.

— Il n'en est rien, puisque vous refusez que cette non-appréhension, qui est une pure absence, soit appréhendée sous sa forme propre ou sous une autre forme. Et si l'état séparé n'apparaît pas, d'où viendrait son appréhension ? Celui qui, refusant la croyance à la différence relativement à ce qui est non-différencié, met l'accent sur la croyance à l'appréhension de la différence alors qu'il y aurait non-appréhension de la non-différence, qu'a-t-il évité (i.e. a-t-il évité d'accepter la connaissance erronée) ? C'est pourquoi on a raison de dire : « Il n'y aurait pas de différence entre résorption et projection s'il y avait simplement non-appréhension. »

(151) — Mais on ne constate aucun fruit venant d'un accès à l'ātman sous une forme qui n'est pas la sienne Il faudrait donc supposer un fruit invisible (à cette connaissance). Tandis que si c'est la forme même de l'ātman à laquelle on accède, alors on a un fruit visible qui est l'établissement de sa forme propre.

— On répond : ce n'est pas parce que l'on voit n'importe quoi qu'il y a un but visible, mais plutôt parce que l'on voit quelque chose qui est en rapport avec un bien pour l'homme . c'est par là en effet qu'une injonction est complète. Que l'on accède ou non à la réalité de la chose en elle-même ne fait aucune différence dans le bien de l'homme En effet celui qui accède à l'ātman pur, non-duel, le devenant lui-même, il n'est plus touché par le chagrin car il n'y a plus d'objet de chagrin ; il n'accumule plus acte sur acte, car il n'y a plus rien qui doive être fait , il ne s'attache plus à rien ni ne se détourne de rien, faute d'objet. Celui qui a une telle connaissance est libéré dès cette vie. De même aussi, quoique (l'ātman) ne soit pas tout d'abord (apparu) tel qu'il est réellement, celui qui y accède comme directement après l'avoir fait (apparaître) tel qu'il est réellement. Un objet, même non existant, devient cause d'un commerce avec ce qui existe par l'intensité de l'attention (qu'on y applique) Et c'est précisément ce qui est logique ici, puisque cela n'est pas en contradiction avec la perception et autres (moyens de connaissance droite) et que les injonctions d'actes ont pour but un objet existant. Car, si la vacuité de tout déploiement cosmique est absolument réelle, les

moyens de connaissance droite tels que la perception doivent être annulés et les injonctions d'actes doivent s'appliquer à un objet établi dont on parle sur le fondement de la supposition d'un objet non existant. C'est pourquoi l'injonction de la connaissance de l'ātman non-duel n'est logique qu'en rapport avec ce qui n'est pas sa forme absolument réelle.

171b — Mais on emploie *jānāti* pour la connaissance de la réalité telle qu'elle est. — Non, car elle est particularisée par des (termes) comme « faux », etc.

172. — L'ātman, s'il est connu, ne saurait l'être de cette manière. — Ce n'est pas vrai, car il n'y a pas injonction (pour dire qu'il doit être connu) sous sa forme (réelle), ni s'il est (d'abord) établi par un autre moyen de connaissance droite, ni autrement.

173. Si sa connaissance est enjointe sous la forme que lui confère la parole, alors là aussi ce n'est pas tel qu'il est qu'on s'en forme une connaissance.

— Voici une opinion : dans « Il faut désirer le connaître (ChU 8 7 1) », (le verbe) *jānāti* est employé uniquement pour la détermination exacte de ce qu'il est réellement. Cela ne saurait donc constituer une injonction d'avoir à le connaître en lui surimposant ce qui n'existe pas.

— Non, (vous ne pouvez dire cela), car la connaissance se différencie selon la fausseté, etc. · on parle d'une connaissance fausse, d'une connaissance correcte, d'une connaissance douteuse. Et l'on ne saurait la restreindre à une seule (sorte), car il s'ensuivrait une redondance (dans le cas où l'on parle d'une connaissance correcte) et une contradiction (dans le cas où l'on parle d'une connaissance fausse).

— Objection : si l'on y accède sous une forme qui n'est pas la sienne, ce n'est pas la connaissance de l'ātman, mais la connaissance d'autre chose. Or c'est sa connaissance qui est enjointe : aussi est-il établi (qu'il s'agit) de ce qu'il est en lui-même.

— Non, car on n'a pas simplement « il faut connaître l'ātman ».

(152) Si on l'avait, il y aurait injonction de la forme de l'ātman , mais il n'en est rien, car c'est logiquement impossible des deux façons . si la forme de l'ātman est d'abord établie par un autre moyen de connaissance droite, sa connaissance ne saurait être l'objet d'une injonction ; si elle ne l'est pas, sa (connaissance) est simplement impossible.

— Objection : On en enjoint la connaissance sous la forme qui lui est conférée par la parole dans « Il est dépouillé de tous les maux, il est sans vieillesse, sans mort » (ChU 8 7 1), « Cet ātman est tout cet univers (BAU. 2 4 6) »

— Par là aussi, sa (connaissance) est possible soit dans sa réalité même, soit sous (une forme) surimposée ; aussi une injonction d'avoir à le connaître comme ayant telle nature ne fait pas connaître nécessairement qu'il a cette nature.

174. D'ailleurs, si la connaissance a un objet visible, elle est acquise de par ce qui est vu lui-même, si bien que l'(injonction) est vaine aussi bien pour celui qui a le désir de connaître la forme de l'ātman que pour celui qui ne l'a pas.

175. Si c'est le moyen qui n'en est pas connu, alors, que ce soit lui qu'on enjoigne. Des injonctions comme celle de l'écrasement (du riz) ne sont pas dépourvues d'un rapport avec un élément invisible.

176. Si c'est parce qu'elle est extraordinaire que cette connaissance est enjointe, alors ce ne peut être pour établir la forme (de l'objet), car de l'injonction (vient) une obligation d'agir.

177. Et quand il y a un objet visible, l'obligation d'agir est bien connue de par ce que l'on voit simplement. S'il s'agit de la forme d'un objet extraordinaire à laquelle on a accès par la parole,

178. Alors de lui-même l'homme se tourne vers sa connaissance parce qu'elle est le moyen (d'accéder) à l'objet à connaître. Mais s'il en ignore le moyen, il doit être incité à agir par une injonction.

179. Aussi, recourir à une prescription quand il s'agit d'un objet déjà existant suffit à détruire la validité (de la prescription). Celui qui désire accéder à un objet déjà existant ne doit pas s'y arrêter.

Si la connaissance a un fruit visible, étant donné que l'activité se trouve réalisée par là-même, l'injonction est inutile En effet, celui qui désire faire l'expérience directe de la forme de l'ātman, tend de lui-même à sa connaissance ; celui qui n'a pas ce (désir), puisque la connaissance lui est inutile, il ne sera pas incité à agir même par cent injonctions.

— Mais l'ignorance du moyen fait que l'on ne se met pas de soi-même à agir même pour un fruit visible, c'est pour cela qu'il faut une injonction.

— Cet (argument) aussi est sans valeur, car c'est alors le moyen seul qu'il faut enjoindre si l'on n'est pas incité à agir faute de le connaître. Mais quand il s'agit de connaissance, on se trouve simplement incité à agir du fait qu'elle a un fruit visible

(153) — Objection : on constate qu'il peut y avoir injonction même d'(actions) qui ont un objet visible, comme par exemple l'écrasement (du riz).

— C'est vrai, cependant elle n'est pas dépourvue d'un rapport avec un élément invisible. Même dans ce cas en effet, un fruit dans une certaine mesure invisible (est produit) dans les grains, ou encore la réalisation de l'*apūrva* du rite principal par l'intermédiaire de ce dernier est bel et bien invisible.

— Autre opinion : la connaissance de l'ātman non-duel est extraordinaire, on ne l'a jamais vue auparavant ; c'est pourquoi, quoique son fruit vienne immédiatement après, elle est enjointe.

— A cela on répond : pourquoi est-elle enjointe ? Est-ce pour accéder à la forme propre de ce qui n'est pas du domaine d'un autre moyen de connaissance droite ou est-ce pour qu'on exécute (l'acte de connaître) ? Ce n'est pas pour établir la forme propre car l'injonc-

tion a pour fruit une exécution (i.e. un acte) ; ce n'est pas non plus pour l'exécution, car la (connaissance) se trouve réalisée du fait même que son objet est visible. C'est pourquoi, une fois qu'il a eu accès par la parole à la réalité extraordinaire de l'ātman, sous la forme de « ce qui est dépouillé de tous les maux », l'homme cherche spontanément à en avoir la connaissance directe, car c'est le moyen d'en faire l'expérience ; une injonction est donc inutile, tout comme, lorsqu'il s'agit d'un objet merveilleux auquel on a accès par la Tradition, on est spontanément porté à se le rendre directement présent. Mais quand les moyens pour cela sont inconnus, alors il est logique d'avoir une injonction pour faire connaître qu'il y a un moyen. Ainsi donc, puisqu'on ne saurait rendre compte d'une prescription relative à la connaissance et qu'une prescription ne saurait être un moyen de connaissance droite pour avoir accès à la forme d'une chose, celui qui désire accéder à la réalité de l'ātman telle qu'elle a été déterminée par la parole ne doit pas accepter d'avoir recours à une prescription.

Maintenant, pour réfuter l'injonction du second (stade) d'accès (à l'ātman), il dit :

180. Pour les mêmes raisons, l'injonction n'est pas ordonnée à une série de connaissances. Dans ce cas aussi, comme dans le précédent, elle ne saurait être une connaissance droite qui fait accéder à la forme propre.

181. Une fois (l'ātman) connu de façon droite par une parole qui est ordonnée à sa forme propre, il faudrait enjoindre sa méditation par une autre parole. Mais comme (la forme propre) est déjà acquise, il faut plutôt dire que cette (injonction) aussi serait inutile,

182 car c'est un fait d'observation que la répétition donne un degré supérieur de connaissance. C'est pourquoi les paroles vedāntiques sont les moyens de connaissance droite de leur objet qui n'est pas quelque chose à faire

— Quant à cette opinion : « Il doit accomplir (ce) dessein (ChU 3 14 1) », « Il doit acquérir la connaissance (BAU 4 4 21) », « On doit désirer se concentrer sur lui (BAU 2 4 5) », (dans des phrases comme celles-là), et même là où (la phrase) paraît être ordonnée à la forme propre comme dans « Tu es cela (ChU 6 8 7) », étant donné que ce que l'on veut exprimer par là c'est qu'il faut appliquer sa pensée au fait qu'on est l'être, c'est une réflexion, une concentration, une série de cognitions, différente de l'audition, qui est enjointe à la manière d'un rite, avec l'immortalité pour fruit,

(154) — Elle non plus, elle n'est pas logique, pour les mêmes raisons, car il s'ensuivrait, comme on l'a dit auparavant, l'absence d'un moyen de connaissance droite qui fasse accéder à la réalité même, étant donné que la phrase (injonctive) est ordonnée à autre chose

— Mais, ce que l'on veut, c'est, une fois (l'ātman) atteint grâce à une première phrase ordonnée à sa réalité, que l'on enjoigne la série des cognitions qui s'y appliqueront.

— Soit, cela ne présente pas de défaut. Dans ces conditions donc, (l'injonction) « Après l'avoir connu il doit acquérir la connaissance (BAU. 4 4 21) » montre que la connaissance de la réalité de l'ātman est déjà réalisée ; mais plutôt, cette (injonction) aussi est inutile puisque son objet est déjà acquis. En effet, elle a pour fruit la vision directe ; or la réflexion sur la (connaissance acquise par la parole) a un objet visible et elle n'a pas besoin d'un autre fruit que lui. On a déjà expliqué en effet que l'immortalité n'est rien d'autre que la manifestation de sa forme propre. Et dans l'usage ordinaire, on observe que la répétition d'une connaissance est cause de plus de clarté dans la connaissance correcte. Si, par un effort d'attention particulier, même un objet qui n'existe pas donne lieu à une expérience, que sera-ce d'un objet qui existe ? D'ailleurs, par « Il doit accomplir (ce) dessein (ChU. 3 14 1) », ce qui est enjoint, ce n'est pas la réflexion sur la réalité de l'ātman qui est au-delà de toutes les particularités et dont le fruit est l'identification à lui, mais plutôt, c'est la concentration répétée sur (l'ātman) fait de pensée extrinsèquement délimitée par les noms et les formes et dont les souffles sont le corps, etc., (concentration) qui a pour fruit la souveraineté, puis progressivement la vision directe. (L'injonction) « Le sage, après avoir eu la connaissance de celui-ci seul.. (BAU 4 4 21) » n'enjoint pas d'acquérir la connaissance. Par « celui-ci seul », on exprime que toute autre chose doit cesser d'exister, et c'est à cela qu'est ordonnée (la phrase), comme la phrase « l'étoffe est rouge » est ordonnée au rouge. Ici en effet, après la différenciation des éléments, éther, etc., on fait accéder à l'indivision, et l'on enjoint « celui-ci seul » pour que l'on continue à acquérir sa connaissance de cette manière précisément En conséquence · dans la première partie (de la phrase), on avait montré la réalité de l'ātman comme au-delà de l'éther, etc. . « L'ātman est pur, non né, immense, stable, il est au-delà de l'éther (BAU 4 4 20) » On pourrait continuer à acquérir sa connaissance de cette manière, et afin de faire cesser cette (distinction d'avec l'éther, etc) on dit « celui-ci seul ». Sinon, le terme *eva*, « seul », n'aurait pas de fruit et l'on ne saurait pas ce qui est à faire cesser. Ainsi, c'est encore cela qui est développé par ce qui suit « Il ne faut pas se concentrer sur beaucoup de mots (BAU 4 4 21) » cela forme un seul texte, sinon la phrase serait rompue. Et comme on ne peut continuer à se concentrer sur la seule parole, la concentration, après avoir pris son point de départ dans la parole, a précisément pour domaine l'objet de la parole. De même, dans « Il faut considérer que c'est seulement l'ātman (BAU 1 4 7) », étant donné la mention de *eva*, « seulement », l'injonction porte sur lui Également pour « On doit désirer se concentrer sur lui (BAU 2 4 5) », en commençant par « Pour l'amour de l'ātman (*id ibid*) » et en allant jusqu'à « Cet (155) ātman est tout cet univers (*id.* 2 4 6) », on n'a qu'une seule phrase qui est ordonnée à la forme propre de l'ātman , et (les termes injonctifs) qui y sont inclus : « Il faut le voir, il faut l'écouter, on doit désirer se concentrer sur lui (*id.* 2 4 5) » ne sont pas des injonctions séparées,

en dépit de l'emploi du suffixe d'obligation. Comme la tradition (des Grammairiens) applique le suffixe d'obligation aussi à d'autres sens, par exemple « il est digne de... », (ces mots ici) ont pour but la louange (de l'ātman), tout comme les mots « Il faut sacrifier en silence à Viṣṇu (Tai Sam 2 6 6) » qui sont inclus dans le texte (enjoignant) le sacrifice *Upāṃśu*. La phrase « Tout cela est identique, c'est l'être, c'est l'ātman tu es cela (ChU 6 8 7) » s'achève simplement à (un être) qui existe déjà. Quant à « devoir appliquer (sa pensée) au fait qu'on est l'être », c'est pure imagination.

C'est pourquoi, étant donné qu'aucune des trois sortes de connaissance (de l'ātman) n'est susceptible de faire l'objet d'une injonction et que l'on a accès sans injonction à l'objet d'une phrase, il est établi que les affirmations vedāntiques sont moyens de connaissance droite de leur objet, quoiqu'il soit déjà existant, parce qu'elles sont indépendantes en tant qu'elles n'ont pas une origine humaine. C'est ainsi que dans « Mais il l'est par connexion (Br.sū 1 1 4) », le Brahman, qui est à différencier grâce au terme « mais » du dharma qu'indique la prescription védique, est dit accessible par la connexion. La connexion en effet, c'est la conjonction entre les objets des mots, leur mise en relation . c'est par là que l'on accède au Brahman, et non par la prescription védique Tel est le sens (du *sūtra*).

— On a expliqué que le Veda est moyen de connaissance droite pour tout objet à faire sans distinction : « Le dharma est l'objet qui est indiqué par la prescription védique (Mī sū 1 1 2) », c'est-à-dire : l'objet du Veda est indiqué par la prescription.

— Non, cela n'est pas correct. S'il en était ainsi, ce *(sūtra)* serait l'examen de l'objet du Veda dont la validité serait déjà établie, comme (c'est le cas en fait) du chapitre qui suit. Mais alors, il ne serait pas logique qu'aussitôt après on expose sa validité, ni que (Śabara dise au début du chapitre suivant) : « Le chapitre du moyen de connaissance droite est terminé (ŚBh 2 1 1) ». D'autre part, il ne pourrait y avoir divergence de vues sur le fait que les *mantra* et les gloses explicatives ont pour objet ce qui est à faire ; or cette (divergence) sera rejetée seulement ensuite On aurait encore beaucoup à dire là-dessus, mais cette digression suffit

183. De même qu'une connaissance libre de toute association avec un autre moyen de connaissance devient moyen de connaissance droite de ce qui est à faire, de même aussi celle qui est produite par une Tradition qui n'est pas d'origine humaine pour un objet déjà établi, du fait qu'elle est indépendante

Fin du troisième chapitre sur la Prescription védique.



On a ainsi fait effort pour redresser les conceptions de ceux qui prétendent que (les affirmations vedāntiques) sont sans autorité sous le prétexte que (la parole) n'est moyen de connaissance droite que de l'obligation d'agir pour accéder (à la connaissance de l'ātman). Maintenant, ce sont ceux qui tiennent l'absence d'autorité pure et simple (des affirmations vedāntiques) que l'on s'efforce d'éveiller à la connaissance.

— En première analyse :

1. Comme l'objet de la phrase est (constitué) par les objets des mots mis en connexion (mutuelle), il ne saurait y avoir un objet de phrase qui ne soit passé par les objets des mots. Et pour être objet de mot, il faut un autre moyen de connaissance.

Un mot comme *brahman*, *antaryāmin*, n'est pas un moyen de connaissance droite, étant cause de la connaissance d'un objet établi auparavant par référence à la connaissance de la relation. Une phrase non plus ne l'est pas, car elle n'est pas directement expressive : on accède à partir d'elle à une connaissance par l'intermédiaire des objets des mots, car on n'a pas de connaissance de ce qui n'est pas objet de mot. Ce sont les (objets des mots), en effet, qui par leur conjonction font accéder à un objet de mot particularisé par les autres objets de mots, selon un rapport de principal à subordonné. Dans ce cas, l'objet de la phrase n'est rien d'autre qu'un objet de mot particularisé. Or ce à quoi l'on n'a pas déjà eu accès par un autre moyen de connaissance droite n'est pas objet de mot, car, on l'a déjà dit, la connaissance de la relation (entre le mot et l'objet) est requise. Donc ce qui n'est pas objet de mot n'est pas du domaine d'une phrase et la phrase ne le fait pas connaître. Mais s'il y a objet de mot, la (phrase) ne fait que répéter ce qui a déjà été acquis par un autre moyen de connaissance droite. Maintenant, dans les phrases que l'on croit être moyens de connaissance droite d'objets absolument invisibles comme le Brahman, ou bien ce sont les mots qui en sont expressifs, ou bien non. Si ce ne sont pas (les mots), ils ne sauraient donc entrer en conjonction avec d'autres ni se différencier (par les autres) : ils ne font alors rien

connaître, motte de terre ou autre Mais si ce sont (les mots), même ainsi, on ne saurait accéder à leurs (objets) par des (mots) dont la relation serait déjà connue, (puisque par définition elle ne peut l'être) ; et si l'on n'y a pas accès, ils ne sont pas les causes de l'accès à l'objet particularisé de la phrase. Il en est d'eux comme des (mots) · « Qu'on apporte un *pika* (coucou) de la forêt », qui n'éveillent aucune idée si l'on ne connaît pas l'objet du mot *pika* C'est pourquoi on n'accède pas à partir de la prescription à la connaissance des objets de mots nouveaux. Celle-ci en effet habilite l'homme à des actions par injonction et interdiction Mais les experts de la Triple Science les acceptent parce qu'ils servent à la prière murmurée, étant donné (l'injonction de) mise en relation . « Les propositions vedāntiques sont des enseignements secrets[1]. »

— A cela on répond :

2. Une fois établi sous forme générale qu'il y a un objet du mot, il est possible ensuite, comme dans l'usage ordinaire, que des qualités propres fassent accéder à un objet particulier.

(157) Dans l'usage ordinaire, (la notion) générale d'oiseau à laquelle on a déjà eu accès par un autre moyen de connaissance droite, conjointe à la totalité des propriétés communes à aucun autre (et exprimées par la phrase) : « Dans une île particulière, il y a des oiseaux qui ont tel nom, des pattes d'émeraude, un bec de rubis, des ailes d'or et d'argent », produit une forme particulière à laquelle on n'a jamais eu accès par un autre moyen de connaissance droite, et celle-ci est connue de façon droite par une phrase qui a une forme particulière à laquelle on n'a jamais eu accès par un autre moyen de connaissance droite — car toute phrase a pour objet une chose particulière seulement, à laquelle on n'avait pas encore eu accès De même, (la notion) générale de cause ou (la notion) générale d'être, grâce à sa conjonction avec ces objets de mots et grâce à la différenciation (qu'ils entraînent) – « Ce dont ces êtres naissent.. (TaiU 3 1) », (il est) non-grossier, non subtil, non court (BAU 3 8 8) », etc., produit une forme particulière à laquelle on n'avait pas encore eu accès par un autre moyen de connaissance droite, et c'est elle l'objet que la phrase fait connaître de façon droite. C'est ainsi que, faisant accéder à un objet nouveau uniquement par la relation avec les objets de mots établis dans l'usage ordinaire, (les propositions vedāntiques) ne sont pas sans donner une idée et ne font pas que répéter (ce qui est déjà connu).

3 Ou bien encore, la forme du Brahman étant déterminée comme ce qui est connaissable dans toutes les cognitions, c'est la résorption

(1) Le *japa* est la prière que l'on récite de façon indistincte et qui est enseignée comme telle par le maître *Upaniṣad*, au sens « étymologique » traditionnel, est l'enseignement secret, celui qu'il faut prononcer de façon inaudible et dont, par conséquent, le sens n'est pas pris en considération, du moins dans l'hypothèse envisagée par le pūrvapakṣin *Upaniṣado vedāntaḥ* semble être une citation.

du déploiement (des noms et formes) à laquelle on accède par la parole.

4. Et comme sous cette forme où tout déploiement est résorbé il n'est pas l'objet d'un autre moyen de connaissance, on considère que la Parole révélée est son seul fondement.

Ou encore, le Brahman n'est pas absolument inconnu du monde ordinaire, car il est connaissable par toute cognition, puisqu'il n'y a rien que l'on puisse connaître comme étant autre chose que le Brahman et qu'une forme commune se retrouve dans les cognitions particulières, et que l'on sait d'autre part que le Brahman est le réel qui reste après le retrait des différences, d'après l'exemple « Cette modification qui a pour support la parole est un nom, ce qui est réel, c'est seulement « l'argile » (ChU 6 1 4). »

— A quoi donc la parole donne-t-elle accès ?

— A la non-existence du déploiement (des noms et formes) : l'objet du mot « déploiement » est déjà établi, la négation aussi ; par leur conjonction on accède à la non-existence du (déploiement). Mais de celle-ci, on dit qu'elle a pour seul fondement la Parole révélée, parce que les autres (moyens de connaissance droite), perception, etc. sont associés à l'inconnaissance · comme ils n'ont pas pour objet (le Brahman) sous la forme où toutes les différences ont disparu, la disparition des différences en effet est accessible par la Parole révélée.

— L'adversaire derechef s'y oppose :

5a Mais il s'ensuit que si (la Parole) est ordonnée à un objet existant, elle n'est pas pour le bien de l'homme.

Une phrase qui n'incite pas l'homme relativement au moyen d'obtenir quelque chose d'utile et ne l'empêche pas d'agir relativement au moyen d'encourir quelque chose de nuisible, mais qui expose isolément un objet déjà existant, n'est pas pour le bien de l'homme, (158) et puisqu'elle n'est pas pour le bien de l'homme, elle n'est pas plus un moyen de connaissance droite que les propos d'un fou ; cela s'applique d'une façon générale aux propositions vedāntiques.

— On répond :

5b Un moyen de connaissance droite n'est pas uniquement ordonné à ce qui est bon pour l'homme,

6 car l'indifférence est aussi comptée comme fruit (possible) d'un moyen de connaissance droite[1]. De plus, il est clair que l'être vivant est dans le chagrin et la douleur à cause de l'ignorance.

7. Et la connaissance qui y met fin est considérée comme un bien pour l'homme par elle-même. Quand un objet n'est pas encore connu, les hommes pleins de curiosité

(1) Cette demi-kārikā ne figure pas dans les manuscrits Elle est supposée par l'éditeur d'après une indication du commentaire de Mandana et permet de terminer l'ouvrage sur un nombre entier de kārikā.

8. et troublés (par leur ignorance) s'accordent à considérer la production de la connaissance comme un bien pour l'homme. Quand un organe sensoriel est ordonné à la couleur telle qu'elle est, il n'est pas vrai d'ailleurs que ce ne soit pas un bien pour l'homme.

9. Et cependant il n'est pas ordonné à une activité. Qu'est-ce qui empêche qu'il en soit de même dans le (cas qui nous occupe) ? — Mais dans ce cas (de l'organe sensoriel), c'est l'objet à connaître qui est un bien pour l'homme. — C'est la même chose ici .

10. Le Brahman est de lui-même un bien pour l'homme, lui qui est en paix, sans vieillissement, etc. C'est la raison pour laquelle on enseigne au disciple : « Tu es cela ».

11. Si l'on veut que la perception et autres (moyens de connaissance) servent à une autre activité, — eh bien, ici aussi, on peut admettre que (les propositions vedāntiques) servent à l'activité qui donne la vision directe (du Brahman).

Un moyen de connaissance droite n'a pas nécessairement pour fruit un bien pour l'homme : l'acquisition d'une chose bonne ou la suppression d'un mal ne sont pas les seuls fruits d'un moyen de connaissance droite, car les experts en moyens de connaissance comptent aussi l'indifférence comme fruit d'un moyen de connaissance droite. D'autre part, ce n'est pas le fait d'être un bien pour l'homme qui est le trait caractéristique d'un moyen de connaissance droite, mais le fait qu'il est cause d'une connaissance droite. C'est pourquoi ce n'est pas de l'absence d'un bien pour l'homme que l'on tire le fait de n'être pas moyen de connaissance droite. De plus, pour un être vivant qui n'est que pur Brahman, des (connaissances) telles que · « j'ai du chagrin, je souffre, j'ai perdu mes biens », sont des connaissances fausses ; la connaissance de la réalité de l'ātman comme Brahman, pure béatitude et pure lumière, est ce qui y met fin . elle est donc de par sa forme propre un bien pour l'homme, puisqu'elle consiste à faire cesser ce qui est désagréable et à manifester ce qui est désirable Même si, du fait d'une rémanence, cette (connaissance fausse) continue, cependant, pour celui qui a le savoir et continue à se répéter cette connaissance venue de la Parole, elle n'est pas comme avant et finit par s'arrêter pour toujours. D'ailleurs, c'est un fait d'expérience que la simple production d'une connaissance est parfois un bien pour l'homme, quand des gens sont agités par la curiosité à l'égard d'un objet inconnu ils ne recherchent rien d'autre que sa connaissance. Et il n'y a pas de règle restreignant à l'objet d'une activité ou d'une abstention le fait d'être un bien pour l'homme. En effet, la perception et autres (moyens de connaissance sauf la parole) sont des moyens de connaissance droite ; or ils ne sont pas ordonnés à une activité ou à une abstention, mais ils ont pour domaine des choses déjà réalisées et n'en constituent pas moins un bien pour l'homme.

— Voici une opinion : c'est la chose déjà réalisée, objet de la perception, etc. qui est un bien pour l'homme : de l'eau par exemple,

parce qu'il s'en sert ; et c'est par là que la perception et autres (moyens de connaissance) sont un bien pour l'homme, même s'ils sont tout entiers ordonnés à des choses déjà existantes.

— Dans le cas présent aussi, le Brahman, qui est à connaître par la Parole, est de lui-même un bien pour l'homme, très agréable puisqu'il fait cesser les désagréments de toutes sortes : vieillissement, etc. et qu'il est suprême béatitude et suprême lumière. C'est pour cela que le texte révélé : « Toi, tu es cela (ChU. 6 8 7) » l'enseigne comme non-différent à l'homme qui doit être instruit, par l'intermédiaire de Śvetaketu : car il est non-différent de celui qui doit en être instruit. Connu comme différent, il n'est pas pour le bien de l'homme. La connaissance de l'identité (avec le Brahman) étant le fait même de l'être, comme on devient le (Brahman), que tous les désagréments cessent et qu'existe ce qui est suprêmement agréable, l'homme atteint la plénitude du bien.

— Encore une opinion : la perception et autres (moyens de connaissance) aussi ne sont que des auxiliaires de l'activité, car ils sont à la base de l'activité qui consiste à supprimer, acquérir, etc. l'objet connu de façon droite

— Ici aussi, (le moyen de connaissance) est un auxiliaire d'une activité de cette sorte, car, une fois le Brahman connu de façon droite par la Parole, on désire agir pour se le rendre directement présent.

12. C'était la Démonstration du Brahman, où l'éclat du raisonnement étincelle vivement dans l'investigation de la nature des propositions vedāntiques, qui, déchirant la ténèbre sans commencement et dense qui obstrue la voie de la délivrance, purifiant instantanément de l'épaisse boue des mauvais arguments des doctrines hérétiques du monde, a tout expliqué, tout détruit en vue de la félicité insurpassable de Śiva.

Fin de la Démonstration du Brahman, œuvre de Maṇḍanamiśra.

TABLE DES MATIÈRES